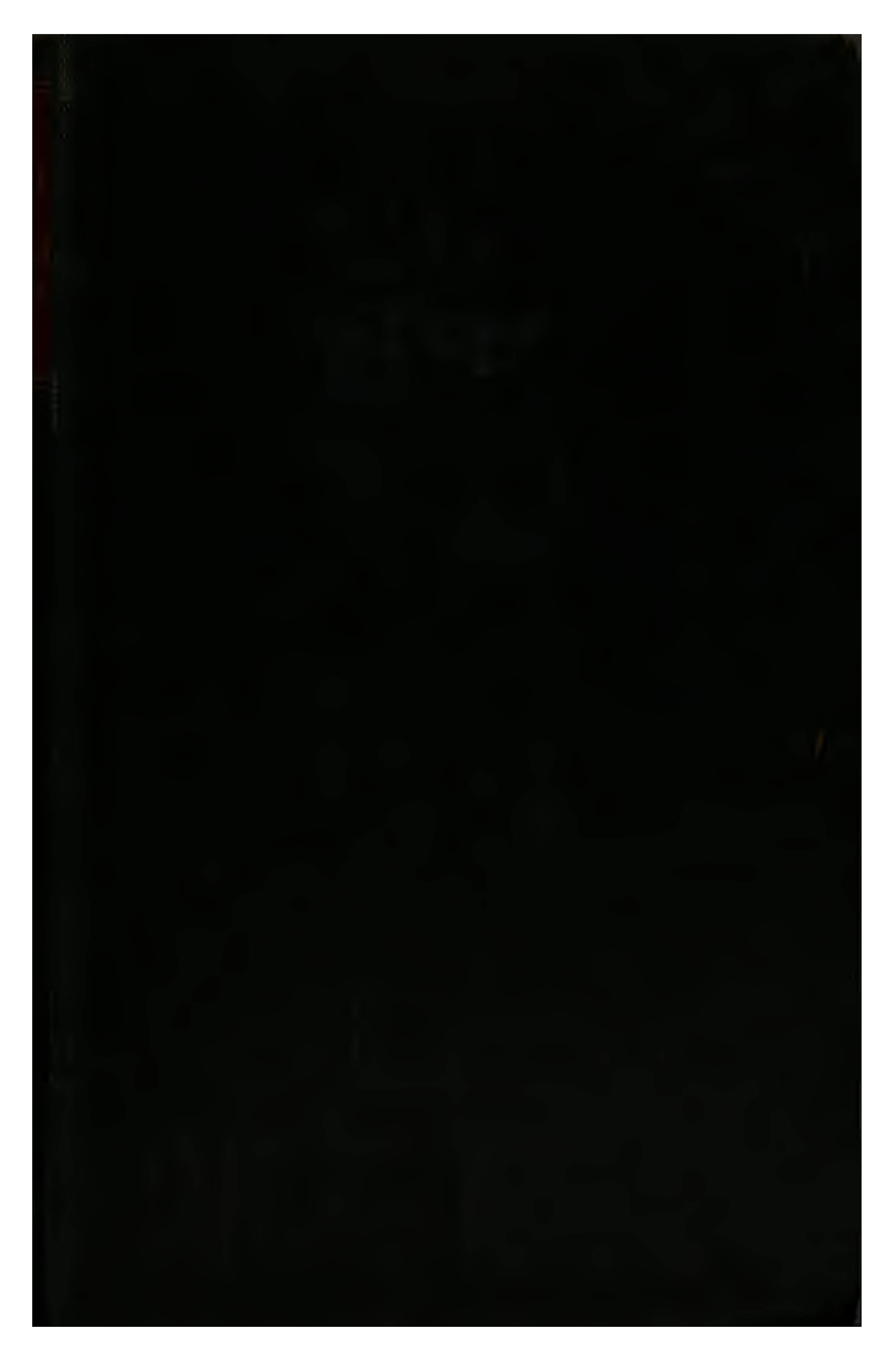


HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL,

PAR

J. WILLM,

Inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.)

TOME TROISIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

quai des Grands-Augustins, 19.

1847.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN.

LA
PHILOSOPHIE ALLEMANDE
DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL.

SECONDE PARTIE.

RÈGNE DE L'IDÉALISME ABSOLU ET OBJECTIF.



INTRODUCTION.

Ainsi que nous l'avons annoncé dans notre introduction générale, le sujet de cette seconde partie de notre ouvrage est l'histoire de la philosophie en Allemagne sous la domination de l'idéalisme de Schelling et de Hegel; l'analyse des travaux de ces deux illustres penseurs en occupera la plus grande place, avec celle de Herbart, leur principal adversaire. Dans l'intérêt des lecteurs à qui cet ouvrage est spécialement destiné, nous avons dû exposer avec un grand détail les systèmes des chefs d'école et ceux des chefs d'opposition, nous contentant le plus souvent de nommer en passant les philosophes d'un ordre secondaire. Il y a cependant parmi ces derniers et en dehors des écoles principales, des penseurs qui méritent de fixer l'attention, comme ils fixèrent celle de leurs contemporains.

Dans l'histoire de la philosophie, telle que la conçoivent Hegel et ses disciples, chaque pensée philosophique, si originale qu'elle soit, et à quelque moment qu'elle apparaisse, a sa place marquée, son étiquette pour ainsi dire, dans l'évolution, nécessaire selon eux, de l'esprit spéculatif. Avec une

pareille méthode il faut ou négliger les faits qui ne se laissent pas classer ainsi, les rejeter comme arriérés et comme indignes de l'histoire ou leur faire violence. Nous concevons autrement le développement de l'esprit humain; nous le concevons plein de vie, de diversité, de spontanéité, bien qu'essentiellement en progrès. Cependant il n'y a point d'originalité absolue, et l'homme de génie même est toujours de son temps et de sa nation. Il y a dans la succession des systèmes et des pensées essentielles, comme dans celle des faits de l'histoire en général, une certaine nécessité; mais cette nécessité n'est pas telle que l'entendent l'école de Hegel pour la philosophie, et l'école fataliste pour l'histoire. La philosophie de Schelling et de Hegel a pour condition nécessaire la philosophie de Fichte, comme celle-ci a pour antécédent celle de Kant; mais ces diverses philosophies n'ont pas été nécessairement déterminées par leurs précédents : elles pouvaient être autres qu'elles n'ont été, bien qu'elles n'eussent pas existé sans ce qui les a précédées, ou que dans d'autres circonstances elles se fussent produites sous une autre forme. Chaque nouveau système est le produit de la nécessité historique et de la liberté, de l'histoire et du génie individuel, et il n'est nouveau que parce qu'il est en partie original.

Outre les esprits qui se dévouent entièrement à une école, à un système, ou qui se bornent à en développer et à en appliquer les principes, et qu'il suffit, pour être juste envers eux, de nommer à la suite de leurs maîtres, satellites fidèles et ouvriers utiles, qui souvent font de grandes choses, dont il convient de leur tenir compte, il en est d'autres qui essaient de marcher seuls, ne prenant pour guide que leurs propres inspirations, ou qui, tout en marchant sur les traces d'un chef, se permettent de s'écarter parfois de la route, et de penser par eux-mêmes. Les premiers affectent une originalité qui a sa source dans leur caractère et dans leurs des-

tinées particulières plutôt que dans leur génie : tels furent Hamann et Herder. Les autres appartiennent à une école d'une manière générale, mais s'en éloignent dans la forme et les détails, et en élaborent les principes dans des vues particulières et avec une sorte d'indépendance : tels sont, quant à la philosophie de Fichte, Frédéric Schlegel dans ses commencements, Schleiermacher et Novalis-Hardenberg.

M. Michelet place Hamann et Herder avant Jacobi, et Jacobi lui-même avant Fichte, et il interrompt l'exposition de la philosophie de ce dernier, pour rapporter incidemment non pas seulement la pensée de Novalis, qui termina sa courte carrière dès 1801, mais encore les travaux philosophiques de Schleiermacher et de Frédéric Schlegel, qui sont d'une tout autre importance. Schleiermacher, dont les principaux ouvrages parurent après la mort de Novalis, y est présenté comme ayant préparé les voies à celui-ci. Pour nous, nous le placerons ailleurs, après Schelling, et même après Hegel, avec les penseurs qui surent garder leur indépendance à côté d'eux. Quant à Frédéric Schlegel, il suivit de bonne heure une tout autre direction, et joua un plus grand rôle dans l'histoire littéraire que dans l'histoire de la philosophie. Il appartient par toute sa tendance à ce qu'on a appelé l'école catholique, dont la place n'est point ici.

Nous n'avons ainsi à nous occuper en ce moment, entre Jacobi et Schelling, que de Hamann et de Herder, entre Fichte et Schelling, que du seul Novalis.

Hamann et Herder peuvent se classer d'une part avec Jacobi, comme professant la philosophie de la foi et comme opposés à l'idéalisme transcendantal, et de l'autre avec Schelling, avant lui, comme se rapprochant par leur théologie spéculative du panthéisme. Novalis appartient à ce qu'on peut appeler l'école flottante de Fichte, dont Schelling lui-même fait partie dans ses commencements.

Avant donc que d'exposer la philosophie de M. de Schel-

ling, suivie de celle de Hegel, et en opposition avec elle la philosophie réaliste de Herbart, à l'occasion de laquelle nous rappellerons d'autres efforts tentés dans le même sens, ou pour concilier ensemble le réalisme et l'idéalisme, nous allons rapporter ce qu'offrent de plus remarquable les œuvres philosophiques de Hamann, de Herder et de Novalis.

Hamann et Herder, si dissemblables qu'ils soient du reste par leur caractère et leur génie, par leur position sociale et leurs habitudes littéraires, ont cela de commun d'admettre avec Jacobi l'autorité absolue de la conscience et de l'expérience, et de pencher, avant Schelling, vers le spinozisme, comme système de l'unité absolue, par la négation ou la réduction de toutes les différences, de toutes les oppositions, à l'unité essentielle.

La carrière littéraire de Hamann fut longtemps tout aussi obscure que sa vie[1]. Quelques esprits d'élite seulement, Kant, Herder, Gœthe, Jean-Paul, Jacobi, l'apprécièrent, parfois en exagérant son importance. Gœthe[2] compare ses écrits aux livres sibyllins que l'on ne consultait que quand on avait besoin d'oracles. « On ne peut les ouvrir, dit-il, sans y trouver chaque fois quelque chose de nouveau, parce que chaque page nous frappe diversement, et nous intéresse de plusieurs manières. » A vrai dire, malgré son originalité, Hamann est un de ces esprits que l'on peut ignorer entièrement sans rien perdre d'essentiel du mouvement philosophique et littéraire auquel ils se sont trouvés mêlés, mais qu'on ne saurait fréquenter et étudier sans retirer un grand profit de leur commerce, et sans y prendre un vif intérêt.

Ses nombreux écrits, qui ont la plupart des titres fort singuliers[3], sont de peu d'étendue, le plus souvent de véritables rapsodies dans le sens antique, feuilles volantes comme celles

1 Voir sur Hamann la note I.
2 Dans sa Vie, liv. III.
3 Ils ont été recueillis en 8 vol. in-12; Berlin, chez Reimer, 1821-1843.

de la Sibylle de Cumes; brochures d'occasion, pleines d'allusions aux choses et aux hommes du moment, et à cause de cela très-souvent obscures et en partie indéchiffrables. Son originalité, comme penseur, est plus dans la forme que dans le fond. Il est plutôt un curieux sujet d'étude psychologique que d'histoire, et un phénomène littéraire plutôt qu'un philosophe remarquable. Le *Mage du Nord*, ainsi qu'il se plaisait à s'appeler, faisait de l'opposition contre l'esprit de son siècle, comme Rousseau, avec qui il a plus d'un rapport, contre la philosophie de réflexion en général, comme Jacobi, et vers la fin contre la philosophie de Kant en particulier. Sa pensée philosophique est semblable à celle de Rousseau, de Jacobi, de Herder, avec la foi historique de plus. Vue de près cependant, son orthodoxie luthérienne était plus apparente que réelle : c'était une sorte de gnosticisme, d'interprétation allégorique, souvent très-arbitraire. Une foi littérale n'était, à ses yeux, dans les derniers temps surtout, qu'un honteux lamaïsme, comme il le disait en confidence à Jacobi[1], en se servant d'une expression de mépris qui se refuse à la traduction.

Philosophe du sentiment et de l'inspiration, tantôt il reconnaît toute la dignité de la raison, et lui attribue une autorité souveraine, comme étant l'expression de la sagesse divine; tantôt, et plus ordinairement, la confondant avec la simple faculté de raisonner d'après l'expérience, il lui oppose la conscience, la foi, la révélation. « Il faut, dit-il quelque part, plus que de la physique pour comprendre la nature : la nature est un mot hébreu, composé seulement de consonnes, auxquelles la raison doit ajouter les voyelles. » Ailleurs il demande : Qu'est-ce que la raison avec sa certitude et son universalité prétendues? Qu'est-elle autre chose qu'un *être de raison*, une vaine idole, que la superstition décore

[1] Œuvres de Jacobi, t. III, p. 504.

d'attributs divins[1]? » Dans un écrit intitulé les *Nuées*, il dit : La raison est sainte, juste et bonne; mais elle ne peut nous donner que le sentiment de notre ignorance.

Cette ignorance philosophique est, selon lui, celle de Socrate. Dans le petit écrit intitulé *Mémoires socratiques*, Hamann commente ainsi les paroles de Socrate, disant qu'il ne savait rien. « Les mots, dit-il, comme les chiffres, tiennent leur valeur de la place où ils se trouvent, et leur signification, comme celle des monnaies, varie selon les temps et les lieux. Le mot de Socrate : *Je ne sais rien*, adressé à Criton, avait un tout autre sens que quand il l'adressait aux sophistes, qui prétendaient tout savoir et qui étaient les savants de ce temps-là. L'ignorance de Socrate était du *sentiment*. Or, entre le sentiment et un théorème il y a une plus grande différence encore qu'entre un animal plein de vie et un squelette. Cette ignorance, c'était de la *foi*. Notre propre existence, ainsi que celle de toutes choses, est l'objet de la foi et non de la démonstration. Ce qu'on croit n'a nul besoin d'être démontré, et, réciproquement, il y a telle proposition à laquelle on ne croit pas même après l'avoir prouvée. La foi n'étant pas le produit de la raison, n'a rien à craindre de ses attaques. On croit comme on voit, par cela seul qu'on croit. L'ignorance de Socrate était parfaitement calculée sur l'état de sa nation et de son temps : il voulait ramener ses concitoyens du labyrinthe de la prétendue science des sophistes à une vérité cachée, à une sagesse secrète, au culte du Dieu inconnu. »

C'est une pareille mission que se donna Hamann. Il se compare au lis de la vallée, qui exhale dans l'obscurité le parfum de la vraie connaissance. La vraie philosophie, selon lui, a pour objet de nous faire comprendre le sens véritable de la révélation. Il admet une triple révélation : Dieu s'est

[1] Œuvres de Hamann, t. VI, p. 16.

révélé dans la nature, dans l'homme et dans la Bible. Le livre de la création renferme des exemples d'idées générales, que Dieu a voulu faire connaître à la créature par la créature; les livres saints contiennent des articles secrets, qu'il a voulu révéler à l'homme par des hommes. La nature et l'histoire sont les deux commentaires de la parole divine; les opinions des philosophes sont des *leçons* diverses de la nature, et les doctrines des théologiens, des variantes de l'Écriture; mais l'auteur est toujours le meilleur interprète de ses paroles. La parole divine peut seule nous donner l'intelligence de la nature et de l'histoire. Il faut presqu'autant de sagacité et de divination pour comprendre le passé que pour lire dans l'avenir. Le passé ne peut s'expliquer que par le présent, et le présent ne peut se comprendre que par la prévision des destinées futures.

Ainsi Hamann semble borner la fonction de la raison à interpréter la nature et l'histoire au moyen de la parole de Dieu, révélée dans la Bible; mais cette conviction ne l'empêche pas de donner pleine carrière à sa philosophie, ou, pour mieux dire, à son imagination spéculative; et son enthousiasme l'entraîne sans cesse dans les erreurs du panthéisme. Il abonde en passages comme ceux-ci : « Le dogme de l'incarnation est le symbole de l'unité de la nature humaine et de la nature divine. — Tout est divin, et tout ce qui est divin est en même temps humain... Si l'on considère Dieu comme la cause de tous les effets sur la terre et dans le ciel, chaque cheveu de notre tête est aussi divin que le Béhémoth de la Bible. Tout est divin, et dès lors la question de l'origine du mal n'est plus qu'une dispute de mots, une vaine discussion d'école[1].... Tout est plein de Dieu; la voix du cœur, la conscience, c'est l'esprit de Dieu... Le chrétien seul, qui vit en Dieu, est un homme vivant, un homme

[1] Hamann, Œuvres, t. IV, p. 23.

éveillé; l'homme naturel est plongé dans le sommeil... Dieu est le seul véritable objet de nos désirs et de nos idées; tout le reste n'est que phénomène, comme disent les philosophes sans trop savoir ce qu'ils disent. Hamann concevait cependant Dieu comme un être personnel, essentiellement individuel, et il croyait à la Providence la plus spéciale avec une foi vive et sincère.

Le principe de sa philosophie était le principe de l'identité ou de la *coïncidence des extrêmes opposés*, qu'il avouait avoir pris au philosophe martyr, Jordan Bruno, le principe de l'unité idéale de toutes les oppositions, de toutes les différences réelles. «Le principe de la coïncidence de Bruno, (*principium coincidentiæ oppositorum*) dit-il, vaut mieux que toute la critique de Kant, à laquelle il reproche de séparer violemment ce que la nature a uni, et de ne produire ainsi que de vaines abstractions. Pourquoi opposer l'entendement à la sensibilité, la raison à l'expérience, qui ont même racine et tendent à une même fin?» Le principe de la connaissance est, selon Hamann, identique avec la raison d'être; l'idéalisme et le réalisme ne sont que deux faces d'un même système, ainsi que la nature humaine se compose d'un corps et d'une âme. De même il y a, dans un sens plus élevé, identité entre la foi et la raison, entre la raison et l'Écriture, entre la religion et la philosophie, en tant que la pensée divine se manifeste par l'une et par l'autre.

C'est ainsi que Hamann se rattache tout à la fois à Jacobi et à Schelling, sans qu'on puisse dire qu'il appartienne à l'école du premier, ou qu'il ait préparé la voie au second. Il en est à peu près de même de Herder.

Herder, une des plus grandes célébrités littéraires de son siècle, occupe une place moins élevée comme philosophe, et ne mérite, à cet égard, de marquer au premier rang que par ses travaux sur la philosophie de l'histoire[1]. Sa ma-

[1] Voir sur la Vie et les ouvrages de Herder la note II.

nière de procéder en matières philosophiques, est plus oratoire que méthodique et précise : il s'abandonne trop aux inspirations du moment, et a trop de confiance dans le savoir immédiat, pour suivre la discussion d'une pensée ferme et sévère, et pour observer les règles d'une critique patiente et laborieuse. Il intervint deux fois directement dans les mouvements philosophiques de son temps, d'abord dans la discussion qui s'éleva, après la mort de Lessing, au sujet du spinozisme, ensuite comme adversaire de la méthode de Kant.

Depuis assez longtemps la philosophie de Spinoza paraissait tombée dans l'oubli, ou, si l'on en parlait encore, on la confondait généralement avec l'athéisme, — ainsi l'avaient décidé Bayle et Fénélon, Wolf et Condillac, et Voltaire lui-même avait dit :

J'entends, avec Cardan, Spinoza qui murmure, —

lorsque la polémique qui s'éleva entre Jacobi et Mendelssohn au sujet du prétendu spinozisme de Lessing, appela de nouveau, en Allemagne, l'attention des meilleurs esprits sur cette philosophie plus décriée que connue. Herder prit part à cette discussion, et son ouvrage intitulé *Dieu, dialogue sur le système de Spinoza*, 1787, contribua à faire considérer cette doctrine sous un jour nouveau et moins défavorable.

Selon Herder, il suffit d'adoucir le langage de Spinoza, de dégager ses idées de la fausse terminologie qui ne les exprime qu'imparfaitement, pour absoudre ce penseur de l'accusation d'athéisme, et même de celle de panthéisme. L'idée de Dieu est pour lui l'idée la plus élevée et la plus réelle, et Dieu la source de toute vérité et de toute existence; la connaissance et l'amour de Dieu sont le principe de toute perfection et de toute félicité : voilà ce qu'il y a, selon Herder, au fond de la pensée de Spinoza, et ce qu'on y trouve en la dépouillant de l'expression souvent impropre dont il l'a revêtue.

A prendre le mot *substance* dans toute sa rigueur, rien, en effet, ne mérite ce nom, puisque rien dans le monde ne subsiste absolument par soi-même, si ce n'est l'être absolu et nécessaire duquel tout dépend et tout relève; et à bien dire, les substances finies tirant leur existence de la puissance divine, ne sont que des *phénomènes substantialisés* (*phænomena substantiata*) de celle-ci. Spinoza a eu tort de les appeler des modifications de Dieu : c'est un terme impropre, ainsi que l'expression selon laquelle Dieu est la cause *immanente* de toutes choses. Spinoza avait, au fond, une idée juste des vrais rapports de Dieu au monde, et personne n'a mieux distingué qui lui entre la nature *naturée* et la nature *naturante*.

De la même manière Herder cherche à justifier la doctrine de la *nécessité universelle* et de l'inadmissibilité des causes finales. La nécessité divine est, selon Spinoza, pleine de sagesse et de bonté. La puissance qu'il attribue à Dieu n'est point aveugle, puisqu'elle est infinie; étant toute réalité, elle comprend la pensée, mais une pensée infinie, absolue; la volonté, mais non une volonté qui délibère, qui choisit ou rejette une résolution. C'est dans ce sens qu'il repousse les causes finales comme une fiction; et, s'il refuse à la substance absolue l'entendement et la volonté, c'est pour éviter tout anthropomorphisme. Ce n'est pas ici ou là qu'il faut chercher les traces de la sagesse divine; mais il faut voir *à priori* en chaque chose, et partout Dieu tout entier, c'est-à-dire, une vérité, une beauté, une harmonie universelles : il faut rechercher les lois physiques pures, sans se préoccuper de causes finales particulières.

C'est encore ainsi que Herder atténue la conséquence qu'on a tirée des propositions de Spinoza quant à l'individualité, que le dogme de la substance unique semble détruire. Pour être des modes de la substance absolue, nous n'en sommes pas moins des existences individuelles. L'individualité con-

siste dans le sentiment de soi ; elle n'appartient pas au même degré à tous les êtres. La plus haute individualité est celle qui embrasse tout, et dont l'action se répand sur tout, la substance universelle, qui est l'éternel principe de toute *individuation*. Plus un être a de vie, de réalité, d'énergie pour se maintenir comme un tout, et pour agir sur le tout, plus il est individu, plus il est lui-même.

Herder va plus loin : il cherche à justifier jusqu'au fatalisme de Spinoza, qui détruit toute différence réelle entre le bien et le mal, et par suite toute responsabilité morale. Tout, dans le monde, étant soumis à une nécessité rationnelle, qui est l'expression de la nature divine, tout est parfait, quoique à des degrés divers, dans le monde physique et dans le monde moral. Tout venant de Dieu, tout est l'expression de sa puissance, qui est en même temps sagesse, bonté et beauté infinies. Tout est ce qu'il peut être à telle place, à tel moment et dans de telles relations. La philosophie de la nature de M. de Schelling est déjà en principe dans ces propositions de Herder, en partie renouvelées de Leibnitz : « L'univers est un système de forces, et toutes les forces agissent organiquement. Toute organisation est un ensemble de forces vives, qui servent une force principale d'après les règles éternelles de la sagesse et de la bonté. Ce qu'on appelle la mort, n'est que transformation, selon cette loi de la nécessité divine qui veut que toute force se maintienne au milieu des formes changeantes qu'elle revêt et dépouille sans cesse. Point de repos dans la nature : toute force agit perpétuellement, et, à chaque moment de l'action, elle s'étend et se développe ; et plus elle s'exerce, plus aussi elle agit sur les autres forces. Il n'y a dans l'*empire de Dieu* point de mal réel : nous appelons mal ce qui est limite, négation, opposition ou transition. Toute existence déterminée dans le temps et dans l'espace étant nécessairement limitée, il en résulte des oppositions ; mais les opposés conspirent ensemble à leur

propre salut, et par leur réunion chaque substance forme un tout plein de bonté et de sagesse.»

Du reste, Herder partage avec Jacobi le mépris de toute spéculation qui ne porte pas directement sur la réalité, et une entière confiance dans la raison éclairée par l'expérience. Il part avec Spinoza de l'idée de l'être absolu, comme le principe à la fois de toute existence et de toute vérité. Toute connaissance humaine, antérieure à l'expérience, et indépendante d'elle, est une absurdité; mais, sans l'idée de Dieu, c'est-à-dire, sans une vérité première et absolue, il n'y a pas de connaissance réelle, point de démonstration. Dieu s'offre à nous comme une existence se manifestant pleine de force et de vie; seulement nous ne pouvons l'apercevoir que par la pensée. Herder s'engage là dans une contradiction évidente. L'existence d'un être quelconque, dit-il, ne peut être connue que par l'expérience, et non par un vain raisonnement; or, sa démonstration de Dieu repose elle-même sur un syllogisme, et ce syllogisme se fonde, comme tout raisonnement, sur le principe de la raison suffisante qui est évidemment *à priori*. Il dit lui-même : «Nous devons nos connaissances à l'observation, à la généralisation, à l'induction : on peut se tromper dans cette opération logique; mais la règle selon laquelle nous percevons, jugeons, raisonnons, est une *règle divine* à laquelle nous obéissons alors même que nous nous trompons. Or, toute loi nécessaire suppose une existence nécessaire qui en soit le principe. Ainsi la pensée s'exerçant avec ordre et harmonie, est une démonstration de Dieu.» S'il en est ainsi, de quel droit Herder ajoute-t-il que c'est la seule manière de prouver l'existence de l'être divin? L'argument physico-théologique ne repose-t-il pas sur le même fondement?

Herder finit par déclarer que la philosophie de Spinoza a existé longtemps avant lui, et qu'elle lui survivra longtemps; que sa méthode a été celle de tous les grands esprits : elle

repose sur ce principe que notre entendement, pour devenir la fidèle expression de la nature, doit partir d'un être qui soit la cause de toutes choses, et dont l'essence *objective* soit aussi la source de toutes nos idées.

Cette manière de voir était entièrement opposée à celle de Kant. Herder, tout en faisant un magnifique éloge de son ancien maître, écrivit, vers la fin du siècle, contre la *Critique de la raison pure*, une diatribe violente, intitulée : l'*Entendement et l'expérience, la raison et la langue*, ou *Métacritique*. Le ton général de ce livre est peu respectueux ; et si l'auteur a plus d'une fois raison contre Kant, il est vrai aussi qu'il ne l'a pas toujours parfaitement compris. C'est ainsi que, donnant au mot *critique* un sens qu'il n'a pas dans Kant, Herder l'accuse d'avoir voulu critiquer la raison comme on fait un livre, une œuvre de l'art, entreprise absurde, puisque le critique serait l'ouvrage même. Il appelle les formes *à priori*, les *amphibolies*, les *antinomies*, la *discipline* et l'*architectonique* de la raison des fantômes qui se dissipent au moindre souffle du bon sens. Il reproche, avec quelque fondement, mais avec une grande exagération, à Kant d'avoir réduit les sens et l'entendement à n'être que des formes vaines, et la raison une lumière trompeuse, sans règle et sans but. Dans son emportement, il va jusqu'à dire que la philosophie critique est la honte de la nation, tendant à la fois à corrompre l'esprit et la langue : la *Métacritique* devait être contre elle une protestation au nom du sens commun et du langage.

S'il a eu le mérite de sentir ce qui manque à cette philosophie, il est fâcheux que Herder n'ait pas eu celui de comprendre ce qu'elle a de fondé et de nécessaire. Il est dans le vrai lorsqu'à l'idéalisme sceptique de Kant il oppose le réalisme rationnel ; mais sa critique dépasse presque toujours le but. Ce sont bien réellement des objets, et non pas de simples phénomènes que nous offrent les sens ; les formes

dont l'entendement revêt les données sensibles, ne dépendent pas de l'âme ; l'être est le fondement de toute connaissance, et l'être se manifeste par sa puissance : tout phénomène suppose une force qui se révèle. Herder attribue à l'entendement humain la faculté de connaître tout ce qui est, et tel qu'il est. Les lois de l'esprit sont en harmonie avec celles de la nature extérieure, et il n'y a rien dans le monde qui ne soit fait pour être connu. Ainsi les lois de la nature sont bien les siennes, et l'ordre qui unit toutes choses, est véritablement en elles, et ne procède pas de l'entendement. L'unique fonction de celui-ci est de reconnaître ce qui est. La *chose en soi* de Kant est un être de raison. Enlevez une à une les pellicules qui forment la substance bulbeuse de l'oignon, et ce qui restera sera cette prétendue chose en soi. Il manque à ces assertions d'être présentées d'une manière moins absolue, avec plus de méthode, et d'un ton moins péremptoire et moins emphatique.

On sait que Kant réduit la raison théorique à n'être que la faculté des *idées*, qui n'ont d'autre but que de donner à la connaissance la plus haute unité possible, et que, selon lui, l'idée de Dieu n'est que l'*idéal rationnel* de l'être le plus réel et le plus parfait, dont la présence dans l'esprit ne prouve pas l'existence objective. A cette doctrine, Herder oppose que la fonction de la raison est d'expliquer le relatif par l'absolu ; qu'il est de son essence de reconnaître quelque chose qui soit la condition, le principe de tout ; qu'ainsi l'idée d'un être souverain et nécessaire nous est donnée dans nous-mêmes, et en tout ; ou nous sommes tous des dieux, et le moindre atome, la moindre production de la nature est un être indépendant, ou bien tout ce qui existe relève d'une raison suprême : voilà ce que mon intelligence reconnaît, parce qu'elle est raison ; l'idée de Dieu est la raison éternelle elle-même.

L'ouvrage le plus remarquable de Herder, ce sont ses

Idées sur l'histoire de l'humanité[1]. La *science nouvelle* de Vico est ici continuée dans un autre sens. « Tout a sa philosophie, dit-il dans la préface ; pourquoi l'histoire n'aurait-elle pas la sienne ? Celui qui a tout ordonné dans la nature de telle sorte qu'une même sagesse, une même bonté règnent partout, aurait-il abdiqué sa sagesse et sa bonté dans le gouvernement des destinées du genre humain, et là seulement procèderait-il sans plan, sans dessein ? Ce plan existe, et c'est un devoir de chercher à le comprendre, quelque difficile qu'il soit de suivre les traces de la pensée divine. Quelle est la place que l'humanité occupe dans le système de la création, et quelle est sa destination finale ? A cette question, l'auteur cherchera la réponse, non dans les abstractions de la métaphysique, mais dans l'expérience et les analogies de la nature : heureux s'il pouvait faire partager à un seul de ses lecteurs la douce impression qu'a produite sur lui la sagesse éternelle du créateur ! » Herder se faisait illusion quand il se persuadait qu'il était possible de résoudre ce problème par la seule expérience ; pour réussir, il est obligé de recourir à une foi supérieure à l'expérience, et à des idées qui ont leur source ailleurs.

Voici quelles sont les principales propositions de son système à cet égard, telles qu'il l'a présenté dans les *Idées* et dans quelques autres écrits[2] : Le genre humain est un, et forme un tout organique. La création terrestre offre une série ascendante de formes et de puissances, et l'homme en occupe le degré le plus élevé : il est la plus haute expression de l'organisation sur la terre. La sensibilité et l'instinct des animaux sont, quant à leur degré d'intensité, en raison inverse de leur sphère d'action. Privé d'instinct, l'homme a la

[1] *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, 1748-1787. Traduit en français par M. Edg. Quinet; Paris, 1827-1828, 3 vol. in-8°.

[2] Ils sont classés dans les Œuvres sous les titres de *Præludien* et de *Postscenien*.

plus grande sphère d'activité : elle embrasse le monde. Il est organisé pour la raison, le langage et la liberté; il est doué de plus nobles dispositions que les animaux, d'une sensibilité plus vive, et bien qu'il soit d'une constitution plus délicate, il est organisé pour vivre plus longtemps, et pour se répandre sur tout le globe. Par le sentiment religieux il aspire à l'infini, et conçoit l'espérance d'une vie immortelle. Pour être parfait, il n'a qu'à devenir lui-même; pour lui, le mot qui exprime sa nature, le mot *humanité*, est l'expression de la perfection, parce qu'il est sur la terre l'image du créateur. Toute puissance est attachée à un organe; mais celui-ci n'est qu'un moyen, et non la force même. L'homme est une intelligence servie par des organes, antérieure à l'organisation, et persistant après l'avoir dépouillée. Tout ce qu'il y a dans sa nature de virtualité, ne peut pas se réaliser sur la terre, qui n'est qu'un séjour de préparation. L'humanité ici-bas n'est qu'un bouton dont la fleur doit éclore ailleurs; c'est ailleurs que s'en accomplira le complet développement : l'état présent de l'homme est *probablement* le lien qui unit les deux mondes. Le développement de l'humanité en vue du règne de la raison et de l'équité, est le but que poursuit la Providence dans le gouvernement du monde. La civilisation, en ce sens, est la fin de l'histoire, et malgré ses détours et ses écarts, le cours des révolutions dans les choses humaines est toujours en progrès, et tend incessamment vers son terme. Le christianisme est l'expression de la plus pure humanité; son but est de réunir tous les peuples en un seul, et de les former à la fois pour ce monde-ci, et pour le monde à venir.

C'est d'après ces idées que Herder juge le passé, et qu'il détermine l'avenir de l'espèce humaine. Il caractérise avec bonheur les formes successives de la civilisation, et les nations qui ont joué un rôle dans l'histoire; il a fourni plusieurs traits à la philosophie de Hegel; mais le tableau qu'il trace

de la marche de l'humanité à travers les siècles, n'a aucun rapport nécessaire avec les principes de son système, et le règne absolu et universel de la raison et de la justice qu'il nous montre en perspective, pouvait être préparé par tout autre développement des destinées humaines.

Herder partage avec Kant et Fichte l'espoir d'un âge d'or à venir[1]. Pour ce qui est de la destinée particulière des individus, que Herder n'entend pas sacrifier à l'espèce, comme le fait surtout l'école de Hegel, il espère avec confiance pour eux une immortalité véritable, au moyen d'une palyngénésie, d'une métempsycose inconnue : il y a de plus une autre immortalité purement humaine et qui dépend de nous. La tradition conserve et transmet aux générations nouvelles la pensée et l'action de ceux qui ont vécu : tout ce que chacun fait de bien est impérissable, et l'homme de bien, exerçant sur ses semblables une influence bienfaisante et durable, est doublement immortel.

Si Hamann et Herder, par leur tendance générale, sont convenablement placés entre Jacobi et Schelling, le poëte-philosophe Novalis, moissonné dans sa fleur, se place naturellement entre ce dernier et Fichte.

Le baron Frédéric de Hardenberg, plus connu sous le nom de NOVALIS[2], figure au premier rang dans l'école romantique, qui s'éleva en Allemagne au commencement de ce siècle, et dont les frères Schlegel et Tieck furent les chefs. Si l'on excepte ses poésies, il n'a laissé que des fragments et des œuvres inachevées. Sa philosophie, plus poétique que rigoureuse, est un mysticisme spéculatif, un panthéisme mystique, un spinozisme marié à l'idéalisme de Fichte et pénétré de sentiments chrétiens, une sorte d'idéalisme réaliste, qui repose sur la foi et le sentiment plus que sur le raisonnement. L'histoire de la philosophie peut le passer

[1] Voir dans les OEuvres les *Postscenien*.

[2] Voir sur Novalis la note III.

sous silence, sans pour cela cesser d'être complète quant à sa marche générale. La tendance philosophique de Novalis n'exerça aucune influence sensible sur le développement de la spéculation : elle est principalement fondée dans la personnalité d'une belle âme, d'une âme pleine de poésie et de douleur. C'est là surtout ce qui en fait l'intérêt et ce qui nous engage à nous y arrêter un instant avant d'aborder la philosophie de Schelling, avec laquelle elle a du reste une grande analogie, aussi bien qu'avec celle de Fichte, d'où elle est en partie sortie.

La philosophie est pour Novalis une autre religion, le complément, l'interprétation de la religion. Son principe est tout mystique. Ce n'est plus, comme dans l'idéalisme de Fichte, sous sa première forme, un effort continu que fait le moi fini pour se savoir comme moi absolu, pour se donner la conscience qu'il est toute réalité : c'est un renoncement du moi à son individualité, à sa personnalité par le sentiment qu'il n'est rien par lui-même, et que le moi divin est sa véritable substance, que la vie divine est sa vie. Selon Novalis, le commencement réel de toute philosophie est l'anéantissement de soi comme individu, pour s'identifier par la pensée avec le moi universel, une aspiration à se confondre avec le tout par la conscience de l'unité de tout. Le *moi est égal au non-moi,* tel est, pour lui, le principe souverain de toute science et de tout art. La vraie philosophie serait ainsi idéalisme réaliste. Tout est un, et l'âme humaine, dans sa véritable essence, est une avec l'âme du monde : c'est le spinozisme corrigé par l'idéalisme, le vrai spinozisme. Novalis appelle Spinoza un homme *ivre* de Dieu. La vraie philosophie repose sur une foi supérieure : elle est toute religiense, toute pleine de Dieu. La foi aux véritables révélations de l'esprit n'est pas vision, audition, sentiment ; elle se compose de ces trois manières de sentir, et elle est plus qu'elles : c'est une certitude immédiate, l'intuition de ma vie la plus vraie, la

plus intime. Le sentiment est une lumière intérieure; la pensée n'est que le rêve du sentiment, un sentiment éteint, l'ombre de la réalité. Dieu est personnel de la même manière que nous, et notre prétendu moi n'est pas notre moi véritable, mais seulement son reflet. Il semble à l'homme qu'il est engagé dans un dialogue, et que quelque être inconnu, présent en lui, le porte merveilleusement à développer les pensées les plus évidentes. Cet être est nécessairement un être supérieur, puisqu'il se met en rapport avec nous d'une manière qui n'a rien de commun avec les autres façons de sentir ou de recevoir des impressions. Ce moi supérieur est à l'homme ce que l'homme est à la nature, ou ce que le sage est à l'enfant. L'homme cherche à lui devenir semblable, comme il travaille à s'identifier le non-moi. C'est là un fait intime qui ne se démontre pas, qu'il faut savoir éprouver, et qu'il est un devoir pour chacun de produire en soi. C'est par la philosophie que l'homme se révèle ainsi à lui-même : c'est par elle que le moi se donne le sentiment de la présence en lui du moi divin, de son unité avec lui, de sa véritable nature.

Ces pensées rappellent quelque peu le génie de Socrate, l'assistance divine en nous de Descartes et de Malebranche, la raison universelle de Fénélon, la théorie de la raison impersonnelle, mais surtout le panthéisme de Spinoza modifié par celui de Fichte.

La pensée philosophique, qui consulte ainsi le Dieu présent en nous, est une révélation intime : elle est élévation du moi réel vers le moi idéal. La philosophie est en même temps le fondement de toute autre révélation. Le besoin de philosopher est une invitation adressée au moi fini de se réveiller, de devenir esprit.

L'éclectisme spéculatif est une conséquence naturelle de cette doctrine de la présence en nous de la raison universelle. Dans tout système particulier, dit Novalis, une idée princi-

pale ou plusieurs se sont développées aux dépens des autres; le vrai système consiste à faire droit à toutes, en donnant à chacune sa véritable place.

Novalis ne semble pas mépriser le monde sensible, comme Fichte; il cherche à le comprendre : la philosophie, selon lui, est le mariage de l'esprit et de la nature, et par là il se rapproche de Schelling, pour qui la nature est l'existence positive du principe divin[1]. La nature, dit-il, est le dessin systématique, le plan encyclopédique de notre esprit. Pour la comprendre, il faut la reproduire, la faire renaître pour ainsi dire par la pensée, et la suivre dans tout son développement depuis le moment de sa création. Il faut remonter à ce moment primitif où la pensée est créatrice, imiter en quelque sorte cet acte souverain, afin de voir se déployer de là un spectacle immense, l'épopée de l'univers. La description de ce développement de la nature en est la vraie théorie; par là la philosophie devient l'image et la formule du monde réel. La vie de l'univers est un concert de mille voix, une harmonie de toutes les forces et de tous les genres d'activité. La nature est en progrès, comme tout ce qui est divin; elle a un esprit, une âme. L'homme en est la plus haute expression, et tous les hommes sont autant de variations d'un seul et même individu, d'un individu complet. Chacun doit chercher à s'élever au-dessus de soi-même, à devenir plus qu'un homme, à devenir semblable à Dieu, à s'assimiler l'univers par la pensée, par une synthèse, une affirmation absolue. Nous ne savons une chose qu'autant que nous savons l'exprimer, la définir ou la *faire*. Toute définition réelle est un mot magique, une parole créatrice. La philosophie est l'art de conformer toutes nos représentations à une *Idée* absolue, et de produire *à priori,* des profondeurs de notre esprit, un système universel, d'employer l'organe de la pensée à construire un monde purement intelligible, de réaliser l'esprit.

[1] Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, t. II, p. 119.

A cela se rattache ce que Novalis a dit des mathématiques pures. Elles sont, dit-il, la vraie science. La science mathématique est l'intuition de l'entendement comme image de l'univers, l'entendement réalisé; ses rapports sont ceux du monde. La force mathématique est force ordonnatrice. Dans la musique elle apparaît comme idéalisme créateur. Il y a là une sorte de négation du monde matériel, un retour à l'idéalisme de Fichte, peu compatible avec la philosophie de la nature : Novalis semble se réfugier dans l'espace pur, pour se soustraire au contact de la matière. Il va jusqu'à dire que la science mathématique pure est la vie la plus haute, qu'elle est religion, qu'elle est la vie des dieux; que les mathématiciens sont seuls heureux, parce que le savoir parfait est félicité parfaite, un état de pure contemplation, de céleste quiétude.

La morale et la religion de Novalis sont toutes mystiques dans le même sens que celles de Fichte, avec un sentiment religieux plus profond, et avec moins de penchant à l'action. Tandis que les philosophes de l'école de Bacon travaillent à ramener l'âge d'or par l'empire de l'homme sur la nature, au moyen de la science physique et mathématique, qui nous en soumet les forces par la connaissance de ses éléments et de ses lois, les moralistes de l'école de Fichte, plaçant la souveraineté de l'homme dans la pensée comme telle, et dans l'activité idéale, attendent le salut de l'humanité de la réalisation de l'ordre moral universel, du monde moral et intelligible, dont le dessin, l'*idée* est dans la conscience. L'homme est le maître du monde, dit Novalis; le moi plane tout-puissant et immuable sur cet abîme, sur cette scène changeante et si pleine de vicissitudes. Il tend à l'harmonie, à l'accord avec lui-même. Par la vie morale l'homme devient le maître de la nature. Le monde est fait pour la raison, pour lui être soumis et pour devenir l'image divine de son activité. Sous l'empire de la raison, le monde deviendra le théâtre d'une

véritable *Église*. Le sentiment moral est le sentiment de notre faculté absolument créatrice, de la liberté productive, qui est ce qu'il y a de vraiment divin en nous. Plus l'homme est moral, plus il est un avec Dieu, et ce n'est que par la moralité que Dieu se fait comprendre de nous; notre volonté morale est la sienne. La conscience est le médiateur entre Dieu et l'homme, notre véritable essence; elle est l'homme type, l'homme idéal.

Le cœur est l'organe religieux. La religion naît lorsque le cœur, détaché de tous les objets réels, se sent lui-même, et devient son propre objet idéal. Dieu est du moment que je crois en lui; toute foi produit des miracles. La foi est perception de la volonté réalisée : la fin de la vie temporelle est la conscience de l'infini, la transformation du temps en éternité. Dès à présent nous pouvons jouir, par l'esprit, d'une béatitude absolue, et participer à la vie éternelle et bienheureuse. Le christianisme est la religion par excellence. Quiconque comprend le péché, comprend la vertu et la religion chrétienne, soi-même et le monde. Rien n'est plus indispensable à la vraie vie religieuse que la foi en un médiateur entre l'homme et la divinité, qui soit comme l'organe de Dieu, son apparition sensible. Le christianisme est idéalisme; il nie le monde matériel; par là il devient la promesse d'un autre système de l'univers, d'une nouvelle humanité. Abstraction absolue, anéantissement du monde présent, apothéose de l'avenir, d'un monde meilleur : tel est le principe de toutes les promesses du christianisme. Le sentiment du péché est la source de l'amour de Dieu, et l'homme est d'autant plus chrétien qu'il se sent plus sujet au péché.

Les idées de Novalis sur l'État, sur la philosophie de l'histoire, sur l'art, et spécialement sur la poésie, sont empreintes de ce même mysticisme idéaliste et panthéiste : elles sont intéressantes et souvent originales, mais elles manquent en général de précision et de justesse. Nous devons nous borner

à en extraire quelques-unes des plus remarquables, en rappelant que ces idées datent de la fin du dernier siècle.

Le peuple est une *idée*, dit Novalis. Le parfait citoyen vit tout entier dans l'État L'État est un homme allégorique, un individu mystique. Les tribunaux, les théâtres, l'Église, le gouvernement, les académies, les écoles, sont pour ainsi dire les organes intérieurs de cette personne mystique qu'on appelle l'État. Il ne se compose pas d'individus, mais de couples et de sociétés. Plus ses membres sont pleins de vie et d'esprit, plus il est lui-même vivant et personnel. En tout véritable citoyen respire le génie de l'État, ainsi que dans une communauté religieuse un Dieu personnel se révèle sous mille formes diverses. L'État, ainsi que Dieu, n'apparaît pas individuellement : Dieu n'est tout entier que dans le tout.

Le christianisme transforme le monde, et prépare un meilleur avenir sur la terre. Il y aura un temps, et ce temps n'est pas éloigné, où l'on sera généralement convaincu que nulle république ne peut subsister sans un roi, et nul roi sans une république. L'esprit ne se montre actuellement que çà et là; quand animera-t-il le tout? L'histoire procède par des évolutions progressives. Nul dessein ne peut réussir à la longue qu'autant qu'il répond à un besoin, à une disposition de l'espèce. Rien de ce qui s'est fait jour dans l'histoire ne peut périr : il ne peut que se transformer, pour renaître sous une forme plus parfaite... Le savant est par instinct l'ennemi du clergé d'ancienne institution, dont il ambitionne la place : c'est entre eux une guerre d'extermination. La haine de l'Église catholique devint peu à peu haine de la Bible, haine de la foi chrétienne, et enfin de toute religion positive. Il ne resta à l'humanité que cette sublime philosophie qui réduisait l'homme à n'être plus que le premier des êtres naturels, et qui ne voyait dans l'harmonie infinie des sphères qu'un pure mécanisme, mis en mouvement par le hasard.

L'histoire de cette moderne incrédulité est la clef de toutes

les énormités de ces derniers temps. Mais tout annonce un prochain réveil de l'esprit religieux. Sur les ruines de toutes les croyances positives, la religion ressuscitée relève sa tête glorieuse, pour fonder un monde nouveau. La France est devenue le théâtre d'une seconde réformation plus profonde et plus générale; elle défend un protestantisme politique. Un nouveau règne commence; une nouvelle humanité, une nouvelle Église vont s'inaugurer. Le moyen de cette régénération sera l'art, la *poésie*. C'est à tort qu'on a donné un nom particulier à la poésie. Elle n'est pas une chose à part; elle est la manifestation propre de l'esprit humain, l'expression de l'âme, du monde intérieur dans sa totalité. Elle doit saisir la vie tout entière et exprimer le monde intelligible, le monde idéal. Le poëte s'adresse aux facultés cachées de notre être véritable, et nous révèle un monde inconnu. La philosophie est la théorie de la poésie; le philosophe et le poëte ont une même fonction : celle de manifester, de réaliser dans le monde actuel l'idée d'un monde supérieur. La philosophie, la religion, l'art, la moralité ont un même objet et un même but.

Ainsi que nous l'avons dit, la pensée philosophique de Novalis est une sorte de transition du système de Fichte à celui de Schelling; mais cette direction n'avait rien de nécessaire : elle était principalement déterminée par l'esprit profondément religieux et poétique de Novalis. La philosophie de Schelling a son point de départ dans l'idéalisme de Kant et de Fichte, et sa raison dans son propre génie.

Abstraction faite de toute tendance individuelle, trois directions étaient possibles à partir de Kant. On pouvait, en le continuant et en exagérant son idéalisme sceptique, ne laissant subsister pour toute réalité que le moi ou l'intelligence, arriver à un idéalisme qui nie le monde phénoménal, et n'y voit qu'une modification de la conscience ou la négation du moi : c'est la direction que suivit d'abord Fichte. Ou

bien, l'on pouvait, en étendant la foi de Kant en la raison pratique à la raison théorique, reconnaître entre les lois de la pensée et celles de la nature une sorte d'harmonie préétablie, concevoir la raison et la nature comme essentiellement indépendantes l'une de l'autre et néanmoins comme s'accordant ensemble, et revenir ainsi au réalisme par l'idéalisme: c'est la direction que suivront les néokantiens dans leur alliance avec l'école de Jacobi, et que suivra avec plus d'originalité le professeur Herbart. Ou bien enfin, peu satisfait d'une part de ce moyen terme qui laissait sans solution des difficultés immenses, et effrayé de l'autre du vide de l'idéalisme, qui anéantissait l'univers, et qui compromettait même la substantialité réelle du moi, où pouvait s'élever jusqu'à l'idée d'un moi objectif absolu, d'une substance idéale unique, d'un sujet-objet, à la fois vie et substance, pensée et matière, et proclamer l'identité et la commune nature du monde idéal et du monde réel ou phénoménal, qui ne seraient ainsi que deux aspects identiques, deux côtés parallèles du développement de l'être absolu: c'est la voie où, sur les traces de Bruno et de Spinoza, s'engagea M. de Schelling, et où il sera suivi par Hegel. M. de Schelling fut le fondateur de l'idéalisme *objectif*, auquel Hegel s'efforcera de donner la forme rigoureuse de la science.

PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING.

Frédéric-Guillaume-Joseph SCHELLING est né à Léonberg, dans le royaume actuel de Wurtemberg, le 27 janvier 1775. Il étudia la théologie à Tubingue, où il se lia avec son condisciple Hegel d'une amitié qui dura de longues années, mais qui ne fut pas à l'épreuve de leur rivalité philosophique. Il continua ses études à Leipzig et à Jéna, où il entendit Fichte, à qui il succéda comme professeur. Bien que fort jeune encore, il eut aussitôt un grand succès. Son ami Hegel vint le rejoindre à Jéna, et le temps de leur alliance, au commencement de ce siècle, est une des époques les plus intéressantes de l'histoire de la philosophie allemande.

En 1802, M. Schelling prit le grade de docteur en médecine, et l'année suivante il quitta Jéna, le foyer principal de la pensée protestante, pour l'université catholique de Wurtzbourg. En 1807, il fut nommé membre de l'Académie des sciences de Munich, et plus tard secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts. En 1820, il se retira à Erlangen, et accepta des lettres de noblesse du roi de Bavière. Lors de la création de l'université de Munich, il y fut appelé comme professeur. Depuis il a été nommé chevalier de la Légion-d'Honneur et associé étranger de l'Académie des sciences morales et politiques. Depuis 1841 il est professeur à l'université de Berlin.

M. de Schelling commença fort jeune à écrire, et déposa la plume à quarante ans. Depuis 1815 jusqu'au moment où il fut appelé à Berlin, il n'a qu'une seule fois interrompu ce long silence, par un écrit de peu d'importance. Il a, comme l'a dit Hegel, fait ses études devant le public, puis il s'est

tout à coup renfermé en lui-même, laissant le champ libre à son heureux rival. Il ne consentit à reprendre la plume qu'après la mort de Hegel, et ce n'est que depuis 1841 qu'il a fait connaître une partie du nouveau système qui, sous le nom de *philosophie positive*, doit compléter son œuvre philosophique. Par cette philosophie nouvelle M. de Schelling appartient au temps présent, et il ne pourra en être question que plus tard. Pour le moment nous devons nous borner à exposer l'histoire du développement de sa pensée depuis son début en 1795 jusqu'en 1815, où il cessa d'écrire. Nous diviserons cette histoire en deux périodes : la première comprend les années de 1795 à 1800; la seconde, celles de 1800 à 1815. En passant en revue ses principaux ouvrages, nous suivrons l'ordre chronologique : nous assisterons ainsi et nous associerons en quelque sorte aux travaux de ce beau génie, aux métamorphoses que subit sa pensée. M. de Schelling a plusieurs fois transformé sa philosophie, sans réussir jamais à lui donner une forme définitive et permanente, bien que pour l'esprit et le fond elle soit toujours demeurée la même[1].

[1] Voir sur les ouvrages de M. de Schelling la note IV.

PREMIÈRE SECTION.

LA PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING SOUS SA PREMIÈRE FORME.

CHAPITRE PREMIER.

LES PREMIERS ÉCRITS DE M. DE SCHELLING : DE LA POSSIBILITÉ D'UNE FORME DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL. — DU MOI COMME PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE.

M. de Schelling, ainsi que Fichte, se forma sous l'influence des idées de Kant, et prit d'abord la même direction à peu près que l'auteur de la *Théorie de la science*. Il relève immédiatement de Fichte, et c'est dans son esprit, bien qu'avec des vues un peu différentes, qu'il publia, à l'âge de vingt ans, ses deux premiers écrits intitulés, l'un : *De la possibilité d'une forme de la philosophie en général*[1]; le second : *Du moi comme principe de la philosophie*[2]. A la même époque appartiennent les *Lettres philosophiques* sur le *dogmatisme* et le *criticisme*[3], et les *Dissertations sur l'idéalisme* de la *théorie de la science*[4].

Dans ces divers écrits, qui marquent le début de M. Schelling, il se montre encore le disciple de Kant et de Fichte, mais aspirant déjà au delà.

[1] *Ueber die Mœglichkeit und Form der Philosophie überhaupt;* Tubingue, 1794.

[2] *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 (dans les *Philosophische Schriften*, t. I, p. 1-114).

[3] *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1796 (*Philosophische Schriften*, t. I, p. 115-200).

[4] *Abhandlungen zur Erlæuterung der Wissenschaften*, 1796-1797 (*Philosophische Schriften*, t. I, p. 201-340).

I. Dans le premier de ces essais, qui suivit de près la publication de l'écrit de Fichte intitulé : *De l'idée de la théorie de la science*, M. de Schelling recherche, à l'exemple de son maître, le principe général de la philosophie. Deux questions, selon lui, doivent être résolues au préalable : il faut rechercher avant tout quel sera le principe *matériel* et quel sera le principe *formel* de tout savoir, et ces deux questions ne peuvent être traitées séparément.

La philosophie est une *science;* c'est-à-dire, elle a un *contenu* déterminé, présenté sous une *forme* déterminée. Or, ce contenu et cette forme sont-ils arbitraires, ou sont-ils donnés naturellement et fondés sur un principe commun, de telle sorte que le contenu revête nécessairement cette forme, et que la forme emporte ce contenu? Dans ce dernier cas, le fond serait nécessairement déterminé par la forme, ou la forme le serait par le fond. On pourrait alors à son gré trouver la forme par le contenu, ou le contenu par la forme. S'il en était ainsi, — et la nécessité avec laquelle le besoin de leur unité s'impose à l'esprit, est une présomption en faveur de cette hypothèse, — il s'en suivrait qu'il n'y a, idéalement parlant, qu'*une* philosophie, et que tout autre système n'en serait qu'une apparence.

Une science en général est un tout sous la forme de l'unité. Or, cette unité n'est possible qu'autant que toutes les parties de la science dépendent d'une seule et même condition, et qu'une de ses parties n'en détermine une autre qu'autant qu'elle est elle-même déterminée par cette condition souveraine. Une science n'est donc possible qu'autant qu'elle est fondée sur un principe unique et absolu quant à elle.

Mais pour que ce principe puisse être la condition de toute science, il faut qu'il soit tout à la fois le principe de son contenu et de sa forme. Si donc la philosophie est une science d'une forme et d'un contenu déterminés, le principe unique et souverain n'en doit pas seulement fonder tout le contenu

et toute la forme, mais avoir encore lui-même un contenu nécessairement uni à une forme déterminée [1].

D'ailleurs la philosophie, alors même qu'elle ne serait pas le fondement de toutes les autres sciences, — ce qui est encore en question, — ne peut, dans aucun cas, avoir sa condition ailleurs qu'en elle-même : son principe doit donc être absolu et immédiatement donné. Mais de là même il résulte que la philosophie est le fondement de tout savoir. Si le contenu de la philosophie est donné d'une manière absolue dans son principe, toute autre science en dépend. Car, si le contenu d'une science quelconque était placé au-dessus de celui de la philosophie, celle-ci en dépendrait, ce qui est contraire à la supposition, et si quelque autre science lui était coordonnée, elles seraient ensemble subordonnées à un savoir d'un ordre plus élevé. Donc de deux choses l'une : ou il y a une science supérieure à la philosophie et à toutes les sciences connues, ou la philosophie est la science suprême et la condition de toute autre science.

Par là même se trouve résolue la question de savoir si le contenu de la philosophie peut se revêtir d'une forme arbitraire, ou si le contenu et la forme sont nécessairement déterminés l'un par l'autre : il est évident maintenant qu'un contenu absolu ne peut se produire que sous une forme également absolue. Par là aussi est résolue la question de savoir de quelle nature sera le principe souverain, s'il sera matériel ou purement formel.

Un principe matériel, en effet, servant de fondement unique à un contenu déterminé, tel par exemple que le principe de la conscience, dépend, en tant que déterminé, d'une forme qui le détermine : il n'est pas absolu puisqu'il suppose une forme.

D'un autre côté, si le principe souverain n'est qu'un prin-

[1] *Ueber die Mœglichkeit einer Form der Philosophie*, p. 1 et suiv.

cipe formel, n'exprimant qu'une forme déterminée, tel, par exemple, que le principe de *contradiction*, cette forme devra être absolue, sans quoi ce ne serait pas un premier principe. Or, il n'y a pas de forme générale qui ne suppose nécessairement un contenu quelconque, et il n'y a pas de forme générale absolue qui ne suppose un contenu déterminé et absolu.

Le seul moyen de sortir de ce cercle, c'est d'admettre qu'il y a un principe suprême, absolu, et partant unique, dans lequel est donnée nécessairement, avec le contenu, condition de tout autre contenu, la forme absolue, condition de toute forme : en un mot, un premier principe à la fois matériel et formel de la science. Dans un pareil principe seraient données, non-seulement la forme et la matière de la science, mais encore la forme de leur synthèse : la forme et la matière seraient entre elles et réciproquement la condition et le *conditionné*.

Mais comment trouver ce principe des principes? La marche à suivre pour cela est indiquée par l'idée même d'un tel principe. Or, ce principe n'a d'autre caractère en soi que celui d'être absolu et indépendant : tout autre attribut serait contraire à celui-là, ou y serait implicitement renfermé. Son contenu sera indépendant de tout autre contenu, ce qui n'est possible qu'autant qu'il est posé primitivement, qu'il se pose lui-même, par sa propre puissance d'action. Or, on ne peut poser ainsi que ce par quoi tout le reste est posé, ce qui est primitif, indépendant, et se pose soi-même.

Ce caractère n'appartient qu'au moi. Or, le moi n'est donné que comme moi. Le principe ne sera donc autre que celui-ci : *Moi est moi*. Le moi est le contenu de ce principe, et la proposition moi=moi, en est la forme : ainsi la forme et le contenu se supposent réciproquement.

Dans ce principe suprême est donnée la forme de toute *position* absolue, et cette forme peut devenir le contenu d'un

principe, qui naturellement ne peut avoir que cette même forme, de sorte que l'expression en sera A=A.

Par là même est donné le contenu et avec lui la forme d'une seconde proposition : le non-moi > moi. La réunion d'une forme déterminée et d'un contenu déterminé, dans cette seconde proposition, n'est possible qu'autant que le contenu en est renfermé dans le premier principe, et que, par ce contenu, en est donnée en même temps la forme.

Le moi se pose lui-même, et par lui aussi est posé un non-moi. Le moi se détruirait si, tout en posant un non-moi, il ne se posait lui-même; mais, comme il est posé immédiatement et d'une manière absolue, il ne peut se poser hors de lui que dans un tiers, qui naisse de l'acte même par lequel le moi, en posant un non-moi, se pose lui-même. Dans ce tiers, par conséquent, le moi et le non-moi ne sont posés tous deux qu'autant qu'ils s'excluent réciproquement. Or, un troisième auquel deux choses qui s'excluent se rapportent ensemble, est aux conditions de ce rapport comme un tout relatif est à ses conditions : il doit donc y avoir un troisième qui ait pour condition le moi et le non-moi, qui soit le produit commun des deux, produit où le moi n'est posé qu'autant qu'un non-moi est posé en même temps, et où le non-moi n'est posé qu'autant qu'en même temps est posé un moi.

Ainsi se trouve déterminé un troisième principe, dont le contenu est donné immédiatement, puisque le moi ne pose que lui-même en posant un non-moi; mais la forme de ce troisième principe dépend de celle des deux premières propositions.

Les trois principes peuvent se formuler ainsi : Moi=moi; le non-moi > moi; il y a pour le moi un non-moi. Ce dernier fonde immédiatement la théorie de la conscience et de la pensée, et cette théorie n'est possible que par les trois principes réunis.

De ces trois principes, le premier, celui qui pose le sujet,

est absolu pour le fond et la forme; — le second, qui pose l'objet, n'est absolu que quant à la forme; — le troisième enfin, celui qui pose le rapport du sujet à l'objet, n'est obsolu que pour le fond; ensemble ils épuisent et renferment toute la matière et toute la forme de la science; un quatrième est impossible.

Les vrais philosophes se sont en tout temps occupés de cette question; mais ce n'est que récemment qu'on en a compris toute l'importance.

Descartes, en disant *Cogito, ergo sum*, n'a voulu dire autre chose si ce n'est que toute philosophie doit se fonder sur un principe absolu. Il était tout près d'établir la forme primitive par un principe matériel; malheureusement il ne persévéra point dans cette voie. Spinoza en comprenait également la nécessité; mais il transporta la forme primitive du savoir hors du moi, à une substance toute différente de celui-ci. C'est Leibnitz qui présenta de la manière la plus positive la forme de l'affirmation absolue comme la forme première de la science. On a mal compris ce philosophe, en lui attribuant d'avoir voulu faire du *principe de contradiction* le principe formel et matériel de la philosophie. A côté de cette règle il mettait le principe de *la raison suffisante*, et par là même il indiquait que, pour fonder la science, il fallait remonter au delà de ce premier principe prétendu. Son défaut fut de s'arrêter là, de donner ses deux règles pour des principes absolus, et de les laisser sans contenu. Il était réservé à Kant de faire la plus belle apologie de ce grand homme, tout en le combattant, et de fournir plus logiquement la carrière ouverte par lui. La distinction qu'il établit entre la forme synthétique et la forme analytique, donna plus de solidité à la méthode de Leibnitz. Mais Kant non plus n'épuisa la question. D'où venait cette distinction? Quel est le principe de cette double forme des jugements? Quel est le principe unique de toutes ces formes de la pensée données

à priori? Ces questions, Kant les laissa sans solution : nulle recherche chez lui ayant pour objet le principe qui détermine les formes *à priori* dont il a exposé le système.

Le principe commun de la forme analytique et de la forme synthétique est précisément celui qu'il vient d'établir, ajoute M. de Schelling. La forme absolue de notre premier principe correspond à la forme analytique, au principe de contradiction. Celle du second principe, forme qui n'est possible que par le contenu d'une proposition antérieure, correspond à la forme synthétique, au principe de la raison suffisante. La forme du troisième principe, enfin, composée des deux précédentes, correspond au principe de la disjonction et combine ensemble la forme analytique et la forme synthétique.

Plus a été importante la découverte faite par Kant de la forme primitive de tout savoir, grâce à la distinction établie par lui entre les propositions synthétiques et les propositions analytiques, plus on a lieu de s'étonner qu'il n'ait pas indiqué le rapport que les formes diverses de la pensée dont il a fait l'énumération, devaient avoir avec cette forme primitive, et qu'il ait déduit toutes ces formes comme *ex abrupto*. Cet étonnement augmente lorsqu'on entend Kant lui-même assurer que ces formes diverses, classées sous quatre chefs, ont cela de commun d'être toujours au nombre de trois sous chaque rubrique. En examinant sa table des catégories, on voit que, loin de considérer la forme primitive comme le principe des autres, il l'y coordonne et la confond avec elles : la forme absolue se trouve dans la table sous le nom de la forme catégorique[1].

Schelling termine ce premier écrit, où l'on reconnaîtra sans peine le disciple de Fichte, par ces paroles remarquables : « Avant d'appeler du ciel sur la terre l'éternelle vérité, revêtue de ses formes divines, il faut rechercher dans l'homme

[1] Ouvrage cité, p. 34-45.

lui-même les caractères auxquels tous doivent la reconnaître[1].

II. Dans le second de ses écrits, qui traite du *Moi comme principe de la philosophie*, ou du *Fondement absolu du savoir humain*, M. Schelling s'écarte déjà sensiblement de l'esprit de Fichte. Son idéalisme tend de plus en plus à devenir objectif. Dans les deux systèmes, le moi est le principe de tout savoir, et M. Schelling, ainsi que Fichte, ne prétend encore qu'à faire reposer sur une base plus solide les doctrines de Kant; mais son principe, ce n'est plus l'activité libre et spontanée du moi individuel qui se sent limitée par le non-moi et qui tend à s'affranchir de ces limites: c'est déjà le moi remplissant l'infini de sa virtualité illimitée; c'est le moi mis résolument et de prime abord à la place de la substance absolue de Spinoza, le sujet fini et relatif érigé en sujet absolu et infini: le moi absolu, l'identité du sujet et de l'objet[2].

La préface de ce second écrit est très-remarquable, surtout si l'on se rappelle la grande jeunesse de l'auteur. Des lecteurs peu attentifs, dit-il, pourront lui reprocher de vouloir relever le drapeau de Spinoza, parce qu'il en parle favorablement; il professe, en effet, une haute estime pour ce hardi penseur, qui du moins a osé être conséquent; mais loin de le corroborer, cet écrit est destiné à renverser son système, en le combattant avec ses propres armes. Il ne pensera d'après personne: son ambition est d'établir les résultats de la philosophie critique sur un fondement qui leur manque, sur les principes suprêmes de tout savoir[3].

Il est évident, dit-il, que l'existence des concepts *à priori*, d'où part la *Critique de la raison pure*, doit s'expliquer par des principes plus élevés; que cette nécessité et cette univer-

[1] Là même, p. 64.

[2] Schelling, *Philosophische Schriften*, t. I, préface, p. v.

[3] *Vom Ich*, préface, p. vi.

salité qui en sont les caractères, ne peuvent se fonder simplement sur le sentiment ; que le temps et l'espace, simples formes de l'intuition, ne peuvent précéder toute synthèse : en un mot, que les déductions de Kant manquent d'une base générale et commune. Il y a, d'ailleurs, dans les écrits de Kant des contradictions, qui ne peuvent se concilier que par un appel à des principes plus élevés, que la critique suppose. Enfin la philosophie théorique et la philosophie pratique de Kant ne sont pas liées entre elles et ne paraissent pas former ensemble un seul et même système.

Le principe fondamental ne peut être tiré des objets, puisque tout principe objectif en suppose toujours un autre. La philosophie étant savoir, son principe est nécessairement subjectif. Le mouvement philosophique dont Kant a été l'auteur n'est pas une simple réforme de la science, mais un renouvellement complet. Une première révolution eut lieu dans l'empire de la philosophie, alors que l'observation des objets fut érigée en principe du savoir. Tant que domina ce principe, tout changement scientifique n'était que le passage d'un objet à un autre, et malgré tous ses progrès, l'esprit humain demeurait toujours au même point : la nouvelle révolution est un progrès pour l'esprit lui-même.

C'est une entreprise hardie, sans doute, que celle qui tend à délivrer l'humanité des terreurs du monde objectif; mais elle réussira, parce que l'homme grandit à mesure qu'il apprend à se connaître : donnez à l'homme la conscience de ce qu'il *est*, et il sera bientôt ce qu'il doit être. De sa grandeur théorique dépend sa grandeur pratique. Quand il aura le sentiment de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il vaut, il cherchera à y conformer sa vie : sa volonté et son action se mettront naturellement à l'unisson de la connaissance qu'il aura de lui-même[1].

[1] Là même, p. xv.

Une philosophie qui établit que l'essence de l'homme est la liberté absolue, paraît devoir trouver peu de faveur dans un siècle aussi énervé que le nôtre; et c'est peut-être à cause de cela que Kant, le héraut de l'esprit nouveau, a cru devoir affecter une si grande humilité philosophique et proclamer les limites et l'insuffisance de la raison plutôt que sa dignité et sa grandeur : le temps est venu de renoncer à ces ménagements.

Il est difficile de ne pas être saisi d'enthousiasme à la pensée que, en même temps que les sciences seront fondées sur un principe unique, le principe de l'unité régnera aussi sur l'humanité; que l'humanité tout entière, concentrant toutes ses voies et toutes ses forces vers un même point, obéira finalement à une seule et même loi, la loi de la liberté. A quelque avenir reculé que soit réservée la gloire d'accomplir cette grande espérance, il nous appartient de préparer au moins cette heureuse époque de l'histoire. Le crépuscule habitue les yeux à l'éclat du jour; déjà l'aube matinale blanchit le ciel d'Orient; les basses contrées sont encore couvertes d'un voile de vapeurs; mais déjà sur les hauteurs les cieux brillent d'une vive clarté : l'aurore s'est levée, et le soleil ne saurait tarder à paraître.

« J'ose espérer, dit, en terminant sa préface, le philosophe de vingt ans, qu'il me sera donné de réaliser un jour l'idée que j'ai conçue d'élever un système qui soit le pendant de l'Éthique de Spinoza. »

Voici l'analyse de l'écrit lui-même, qui est comme le péristyle de l'édifice que l'auteur s'apprête à construire.

§ 1. *Déduction d'un premier principe matériel du savoir en général.*

Un savoir sans réalité n'est pas un savoir.

Ou notre savoir est sans consistance et sans réalité, un chaos où tous les éléments demeurent confondus; ou bien

il y a un principe de réalité duquel tout dépend, la forme et la matière du savoir, un principe qui ordonne les éléments divers et assigne à chacun sa place et sa sphère d'action dans le système universel. Il doit donc y avoir quelque chose en quoi et par quoi tout ce qui existe, tout ce qui est pensé, arrive à l'existence et a de la réalité, quelque chose par quoi la pensée elle-même devienne une et immuable : un principe suprême et fondamental de tout savoir et la source de toute réalité (*der Urgrund aller Realitæt*).

Le savoir en général suppose un savoir immédiat qui ne soit fondé sur aucun autre et qui fonde tout autre savoir ; il faut donc qu'il se produise de lui-même par cela seul qu'il est pensé. L'absolu ne peut avoir d'autre fondement que lui-même. Par là est déterminé le caractère du principe souverain : c'est ce qui ne peut se concevoir que par son existence, ce qui n'est pensé qu'autant qu'il est ; c'est en un mot ce en quoi le principe de l'être et celui de la pensée coïncident[1].

§ 2. *Détermination de ce principe par l'idée de l'absolu.*

L'absolu ne peut se trouver ni dans un objet absolu, ni dans un sujet limité par l'objet, ou dans l'objet déterminé par le sujet, ni en général dans la sphère des objets : il ne peut donc se trouver que dans le *moi absolu*.

Un savoir auquel je ne puis arriver que par un autre savoir est médiat ou *conditionné*. De deux choses l'une : ou notre savoir ne forme pas un système, ou, s'il forme un système, il faut admettre que ce système est infini et qu'il ne peut être ramené à un point de départ absolu, ou qu'il tient à un premier principe qui ne dépend et ne peut dépendre d'aucun autre.

Toute philosophie systématique suppose un pareil prin-

[1] *Ein Etwas bei dem das Prinzip des Seyns und des Denkens zusammenfællt.*

cipe. Or, le chercher dans un *objet absolu*, qui ne soit ni genre, ni espèce, ni individu, c'est le principe du *dogmatisme parfait*. Mais toute chose étant objet de la connaissance et faisant ainsi partie intégrante du système, nulle chose ne saurait être le principe réel de la science. Pour arriver à un objet comme tel, il faut l'opposer logiquement à un autre objet, et si le principe du savoir était dans un objet, il faudrait un autre principe pour découvrir et poser celui-là. Pour connaître un objet, il faut aller au delà de sa notion. Dieu, par exemple, ne peut être pour nous le principe réel de la connaissance, parce que nous ne pouvons le concevoir comme nécessaire qu'en nous fondant sur un principe qui en établisse la nécessité. Un objet n'est objet qu'autant qu'un autre en pose la réalité : tout objet, comme tel, suppose un sujet.

Le sujet lui-même suppose un objet qui le détermine : l'objet et le sujet comme tels ne peuvent être conçus que l'un par rapport à l'autre.

On pourrait s'aviser de chercher l'absolu soit dans l'objet déterminé par le sujet, soit dans le sujet déterminé par l'objet; mais puisqu'ils se supposent et se déterminent réciproquement, ni l'un ni l'autre ne saurait être l'absolu : tous deux reposent sur une condition commune. L'absolu n'est donc ni dans les objets, ni dans le sujet en tant que celui-ci est déterminable par eux, et qu'il est objet lui-même.

§ 3. *L'absolu ne peut donc se trouver que dans le sujet absolu.*

Le problème qu'il s'agit de résoudre peut s'exprimer ainsi : Trouver quelque chose qui ne puisse être conçu comme *chose* (*res, Ding*). Pour poser ainsi la question, l'auteur se fonde sur le mot allemand *Ding*, racine du verbe *bedingen*, qui, dans son acception étymologique, signifie l'action par laquelle une chose est essentiellement déterminée par une autre qui

en est la condition : il en conclut que l'idée même de chose emporte celle d'une condition de son existence, que nulle chose ne peut être absolue.

L'*inconditionné* (*das Unbedingte*) ne pouvant être dans les choses, s'il est quelque part, ne peut donc être que dans le sujet absolu. Dans ce cas le sujet absolu serait le sujet en tant qu'il ne peut être objet pour un autre sujet.

L'existence de ce moi absolu ne peut donc se prouver objectivement, puisqu'il n'est absolu qu'autant qu'il ne peut devenir objet. Il ne peut pas non plus se prouver comme absolu, puisque l'absolu ne se prouve pas. Il est parce qu'il est, il est pensé immédiatement : il est à la fois sans condition réelle et sans condition logique. Il est donné par lui-même et antérieur à toute pensée.

Je suis parce que je suis ; JE SUIS! Le moi est par là même qu'il est pensé et il est pensé parce qu'il est. Il se produit lui-même par la pensée de soi, par sa causalité absolue. Le moi seul est posé en même temps que pensé. On ne doit pas dire : tout ce qui pense existe, parce que de cette manière le sujet pensant serait déterminé comme objet ; il faut dire : *je pense, je suis.*

Le moi est donc donné par lui-même comme absolu. Puisqu'il détermine tout savoir, il faudra que toute proposition dérivée puisse être ramenée au moi absolu ; il faut donc que du sujet relatif, du sujet-objet, je puisse remonter au sujet absolu. Les idées corrélatives de sujet et d'objet doivent pouvoir se déduire du moi absolu, considéré comme absolument opposé à tout objet. Nul objet ne peut donc être posé primitivement. Un objet posé antérieurement à tout moi, ne serait pas un objet. L'objet n'est déterminable qu'autant qu'il est opposé au moi, comme un *non-moi.*

L'auteur fait ensuite la critique du dogmatisme et de son principe.

§ 4. *Du principe du dogmatisme parfait.*

De deux choses l'une ; ou le moi est l'absolu, et dans ce cas tout ce qui n'est pas moi ne peut être déterminé que comme opposé au moi, que relativement à lui, et un non-moi posé absolument implique ; — ou bien le moi n'est pas reconnu pour l'absolu, et dans ce cas le non-moi sera posé avant le moi, ou il est posé son égal : un troisième cas est impossible. Le dogmatisme et le criticisme sont deux extrêmes opposés.

En effet, le principe du premier est un non-moi posé antérieurement au moi ; le principe du second est un moi posé antérieurement à tout non-moi et à son exclusion. Entre les deux se trouve le principe du moi ayant pour condition un non-moi, ou celui du non-moi ayant pour condition un moi, ce qui revient au même.

Le principe du dogmatisme implique, puisqu'il suppose une chose, un objet sans condition, un effet sans cause. Il résulterait d'un dogmatisme conséquent que le non-moi devient moi et réciproquement. C'est ce qui est arrivé à Spinoza. En posant un objet absolu, il érigea le non-moi en un moi, et fit du moi un non-moi. Pour lui le monde n'est plus le monde, l'objet absolu n'est plus objet. Nulle sensation, nulle notion ne peut saisir la substance absolue ; elle n'est présente qu'à l'intuition intellectuelle.

Le spinozisme est le dogmatisme à l'état parfait. Celui qui a vu le premier que l'erreur de Spinoza est non dans son idée de l'absolu, mais dans l'application de cette idée en dehors du moi, a parfaitement compris ce philosophe et s'est trouvé sur la voie qui conduit à la science.

§ 5. *Du principe du dogmatisme imparfait.*

Le dogmatisme imparfait tient le milieu entre le dogma-

tisme absolu et le criticisme : il part du sujet ou du moi conçu seulement relativement à un objet. Dans ce système (qui était celui de Reinhold), on suppose que le principe suprême de toute philosophie doit exprimer un *fait* (*eine Thatsache*); mais un fait, à prendre ce mot dans son acception ordinaire, étant hors du moi pur ou absolu, on peut encore demander quel en est le principe. Est-ce un phénomène ou une chose en soi? Si c'est un phénomène, le principe en sera encore un phénomène, et ainsi indéfiniment. Est-ce une chose en soi, une chose intelligible? Nous allons voir. La chose en soi est le non-moi posé antérieurement à tout moi et indépendant du moi, et le phénomène est le non-moi déterminé par le moi. Or, si le principe de toute philosophie est un fait, et le principe de celui-ci une chose en soi, un *noumène*, le moi est détruit : il n'y a plus de moi, plus de liberté, de réalité dans le moi; il devient chose toute négative. Si le principe suprême de ce fait est un phénomène, il n'a pas de sens, car qu'est-ce qu'un phénomène absolu? Aussi les philosophes qui ont posé un non-moi comme principe de leur système, l'ont-ils posé comme absolument indépendant du moi, comme chose en soi.

Ceux qui, en admettant la liberté du moi, ont considéré le principe de la philosophie comme un fait, ont dû reculer devant la conséquence qui en résulte, et refuser de reconnaître un non-moi pour le principe. Leur principe est le moi comme un fait, non le moi absolu, mais le moi empiriquement déterminé. L'inconséquence de ce criticisme imparfait est évidente. On a dû comprendre qu'il est indifférent de partir du moi déterminé par le non-moi, ou du non-moi déterminé par le moi. Des deux parts il n'y a rien d'absolu, et pour expliquer l'un ou l'autre fait, il faut admettre nécessairement soit un moi absolu, soit un non-moi absolu. Or, on a vu qu'un non-moi absolu implique contradiction; il ne reste donc que le moi absolu, principe du criticisme parfait.

§ 6. *Du principe du criticisme absolu.*

Le criticisme parfait part du moi absolu, qui exclut tout ce qui lui est opposé. Ce n'est qu'en posant d'une manière absolue le moi pur, qu'il devient possible de lui opposer un non-moi, que la philosophie elle-même devient possible; car elle a partout pour objet de résoudre l'antagonisme du moi pur et du moi empiriquement déterminé. La philosophie théorique remonte de synthèse en synthèse jusqu'à la synthèse la plus haute possible, où le moi et le non-moi sont posés comme identiques (jusqu'à Dieu), et où, la raison théorique n'aboutissant qu'à des contradictions, la raison pratique intervient, non pour résoudre le nœud, mais pour le trancher par une décision souveraine.

Le dogmatisme parfait pose le non-moi comme l'absolu; le dogmatisme imparfait reconnaît pour principe le non-moi déterminé par le moi. Le criticisme imparfait pose le moi comme déterminé par le non-moi; le criticisme parfait enfin, qui seul est dans le vrai, pose en principe le moi absolu.

Si le principe de toute philosophie était le moi empiriquement déterminé, comme le veut le sensualisme, toute spontanéité du moi serait inexplicable, tant au point de vue pratique qu'au point de vue théorique. Le principe ne peut être placé en rien qui soit en dehors du moi absolu, ni dans un phénomène, ni dans une chose en soi. Le moi absolu n'est ni l'un ni l'autre : il est tout simplement moi, le moi qui exclut tout non-moi.

Le dernier anneau de la chaîne auquel tout tient, ne peut tenir à rien qui soit au delà : c'est une réalité libre et absolue; la liberté est le principe et la fin de toute philosophie.

§ 7. *Déduction de la forme primitive du moi, de l'identité et du premier principe.*

Le moi est identique avec lui-même; sa forme est celle de

l'identité pure : le moi est parce qu'il est; s'il n'était pas ce qu'il est, il ne pourrait être posé par lui-même. Toute autre existence n'est pas seulement déterminée par sa propre identité, mais encore par quelque chose qui n'est pas elle. S'il n'y avait rien d'absolu, d'une identité pure, il n'y aurait pas d'identité du tout. Il n'y a qu'un être absolument identique qui puisse donner de l'unité à toute autre chose : il est le foyer où viennent se concentrer toutes les autres existences.

La forme de l'identité (A=A) est fondée dans le moi absolu; car si cette forme était antérieure au moi, elle serait la forme des objets en soi, et non comme posés dans le moi, et le moi lui-même en serait déterminé comme objet : il ne serait pas absolu.

Le moi étant posé par sa propre essence, comme identité absolue, le principe suprême peut indifféremment s'exprimer ainsi : *Je suis moi*, ou *je suis*.

§ 8. *Déduction de la forme sous laquelle est posé le moi dans l'intuition intellectuelle : cette forme est liberté absolue.*

Le moi ne peut avoir d'autres attributs que ceux que renferme l'idée de l'absolu. Son essence est liberté. Il se pose de sa propre puissance, de son propre chef. Cette liberté n'est pas objective; le moi est libre comme moi pur, comme posé par lui-même, comme exclusif de tout non-moi.

Cette liberté est positive : par elle est posée dans le moi toute réalité. Prise négativement, c'est l'entière indépendance du moi de tout non-moi.

On ne peut avoir conscience de cette liberté, parce qu'elle est elle-même la condition de toute conscience. En général, le moi ayant conscience de soi, n'est plus le moi pur et absolu. La conscience de soi suppose le danger de perdre le moi[1]. Elle n'est point un acte libre du moi immuable, mais

[1] *Selbstbewusstseyn setzt die Gefahr voraus das Ich zu verlieren*, p. 26.

un mouvement involontaire du moi variable qui, se sentant pressé par le non-moi, fait effort pour sauver son identité, pour se maintenir identique contre le torrent des modifications qui menace de l'entraîner.

Mais cet effort même du moi empirique et la conscience qui en résulte seraient impossibles sans la liberté du moi absolu; car le moi empirique ne travaillerait jamais à sauver son identité, si le moi absolu n'était pas posé primitivement comme identité pure.

Le moi ne peut être donné dans une simple notion; car les notions ne sont possibles que dans la sphère des choses relatives, et elles supposent des objets. Le moi n'est donc donné que dans l'*intuition intellectuelle*.

Si Kant a nié toute intuition intellectuelle, c'est qu'il ne s'est occupé que de la synthèse du moi empirique et du non-moi avec le moi, synthèse qui suppose le moi absolu. Cette intuition n'est pas un fait de la conscience, non plus que la liberté absolue, la conscience supposant un objet, et l'intuition intellectuelle n'étant possible qu'autant qu'elle ne porte sur aucun objet.

§ 9. *Déduction des formes secondaires du moi. Il est, au point de vue de la quantité,* UNITÉ PURE, *opposé à la fois à la pluralité et à l'unité empirique.*

Le moi est *un*; car, s'il y avait plusieurs moi, il faudrait pouvoir les distinguer par un caractère différentiel, ce qui est impossible. Le moi pur est en tout sens le même; ses attributs ne peuvent différer, étant tous infinis. Le moi remplit l'infini.

Le moi est simplement *unité;* car, s'il était multiple, il le serait par la réalité de ses parties; et comme les parties seraient la condition de l'ensemble, le moi ne serait plus libre et absolu.

Cette unité du moi pur et absolu est toute différente de

l'unité empirique ou dérivée, de l'unité numérique. Celle-ci suppose toujours quelque autre chose à laquelle elle se rapporte. Une chose numériquement une suppose un genre sous lequel elle est comprise : elle est unique quant à son existence, et non quant à son essence. Le moi est *un*, non quant à l'existence, puisqu'il n'*existe* pas, mais dans son être : il n'est ni genre, ni espèce, ni individu.

L'absolu n'est pas une abstraction, un *être de raison*. Spinoza le place dans le non-moi absolu, et non dans une abstraction. Leibnitz, au contraire, partant de l'idée générale d'une chose, n'a réussi qu'à fonder un dogmatisme imparfait.

§ 10. *Le moi, au point de vue de la qualité, est* RÉALITÉ ABSOLUE, *par opposition avec la prétendue réalité des choses en soi, ou de l'ensemble objectif de toute réalité.*

Le moi est toute réalité. Une réalité posée hors de lui serait ou pareille à la sienne, ou en serait différente. Or, une réalité pareille serait également absolue, ce qui est contraire à l'idée du moi absolu; et en admettant une réalité différente, on détruirait en partie celle du moi, ce qui est impossible.

Si l'on pouvait prouver la réalité des choses en soi, toute réalité serait primitivement dans le non-moi absolu, ce qui ne se peut pas; car la chose en soi est ou un non-moi posé avant le moi, ce qui est absurde, ou un non-moi immédiatement opposé au moi fini. Or, le non-moi est, il est vrai, opposé primitivement au moi, mais comme pure négation: le non-moi opposé *à priori* au moi est le néant absolu. Dès que nous lui attribuons de la réalité, nous le posons dans le moi, et il cesse d'être une chose en soi.

La proposition qui attribue toute réalité au moi, serait encore infirmée, s'il était possible de concevoir l'idée d'un ensemble objectif de toute réalité (*ens realissimum*). Cette

idée est le dernier effort de la raison théorique, la plus haute synthèse possible réunissant le moi et le non-moi. Mais cet effort même prouve la vérité de notre proposition ; car il serait impossible, si le moi n'était posé primitivement et antérieurement à tout non-moi comme renfermant toute réalité : c'est là la source de l'opposition du moi et du non-moi, et de la synthèse par laquelle la raison cherche à les réunir.

Sans cette même proposition, toute philosophie pratique serait impossible, puisque celle-ci tend à détruire tout non-moi, et à rétablir le moi absolu dans sa plus haute unité.

§ 11. *Le moi, comme réalité absolue, est absolument infini, indivisible, immuable.*

Comme réalité absolue le moi est infini, puisqu'il n'y a rien, ni en dehors de lui, ni en lui, qui puisse le limiter. Et comme il n'est absolu que par ce qu'il est, c'est-à-dire, par ses attributs, ses attributs sont également infinis. Il est indivisible, car s'il était divisible, de deux choses l'une : ou les parties étant divisées conserveraient respectivement la qualité de réalité infinie, et dans ce cas, il y aurait plusieurs infinis ; ou elles perdraient cette qualité par la division, et dans ce cas le moi cesserait d'être ce qu'il est, ce qui implique. Enfin, par cela même que le moi est indivisible, il est immuable.

§ 12. *Au point de vue de la relation, le moi est d'abord substantialité absolue, par opposition avec la substantialité dérivée ou empirique.*

Si par substance on entend l'absolu, le moi est la substance unique, et tout le reste n'est qu'*accidents* du moi. Tout est dans le moi et pour le moi, et le moi lui-même n'est que pour soi. Il n'est pas en tant que pensé, mais en tant qu'il se pense : le moi est le UN ET LE TOUT. La subs-

tantialité du non-moi posée par Spinoza, n'est qu'une substantialité transportée au dehors, *prêtée* pour ainsi dire. On ne peut combattre Spinoza, qu'en opposant à sa substance le moi absolu.

§ 13. *Le moi est causalité immanente absolue.*

Si ce qui pose s'appelle cause, et si l'on appelle *immanente* une cause qui pose tout en soi, le moi est cause immanente absolue. Ce qui est, n'est que par lui. Le moi n'est pas seulement la cause de ce qui est, mais encore la cause de l'essence de tout ce qui est.

§ 14. *Le moi est causalité absolue, par opposition avec la causalité de l'être moral, ainsi qu'avec celle de l'être intelligent et sensible, en tant que celui-ci aspire à la félicité.*

La causalité de la substance absolue est puissance absolue; mais cette puissance doit être conçue pure de tout élément empirique. C'est aussi par cette idée que Spinoza exprimait la causalité de la substance absolue. On ne saurait dire de la substance qu'elle ait de la *sagesse;* car son action est la pure expression de sa loi; elle est sans volonté, car son action est l'expression même de son être, de sa nature. Elle ne se détermine pas d'après quelque réalité qui soit hors d'elle. Elle agit conformément à son essence; et elle est toute puissance[1]. Ainsi, il n'y a dans l'absolu ni volonté, ni vertu; ni sagesse, ni félicité, mais tout simplement puissance. C'est là ce qu'il y a de plus sublime dans le système de Spinoza, qu'on a vainement essayé de réfuter sur ce point, soit dans l'intérêt de la théorie, soit dans celui de la morale.

La fin de toute activité est l'identification du non-moi avec le moi, l'anéantissement du premier. C'est pour cela

[1] Spinoza, *Ethic.*, p. I, prop. 32 : *Deus non agit ex ratione boni, sed ex naturæ suæ perfectione;* — prop. 33 : *Dei potentia est ipsius essentia.*

que l'accord fortuit de la nature avec le moi (le beau naturel selon Schelling) a tant d'attrait pour nous. La dernière fin n'est pas la félicité, mais un état où nous n'ayons plus besoin de la félicité, un état opposé par sa forme à la fois à celle du bonheur et à celle qui lui est contraire.

Le moi absolu exige purement et simplement que le moi fini s'identifie avec lui, qu'il détruise en soi toute pluralité et tout principe de changement. Ce qui pour le moi fini, limité par le non-moi, est *loi morale*, est pour le moi infini *loi naturelle*, sa nature même ; et ce qui dans le moi infini est nature, devient loi, commandement pour le moi fini. On peut formuler ainsi ce commandement : *Sois absolument identique avec toi-même*. Selon la catégorie de la *quantité*, cette loi dira : *Sois un*; — au point de vue de la *qualité*: *Pose toute réalité en toi;* — au point de vue de la *relation*: *Sois libre de toute relation, de toute condition*; — enfin, considérée au point de vue de *la modalité*, elle dira : *Pose-toi hors de la sphère de l'existence dans celle de l'être pur et absolu*.

Mais cette loi ne peut s'appliquer directement à un sujet moral. A la loi primitive du moi fini, qui veut qu'il soit un et identique, s'oppose sa loi naturelle, selon laquelle il est diversité. Celle-ci ne peut être vaincue que par des efforts successifs, dans le temps. Au lieu de dire : *Sois identique*, la loi dit au moi fini : *Deviens identique;* élève successivement les formes subjectives de ton être à la forme de l'absolu. Par là devient possible l'idée d'un progrès moral infini. Le moi absolu seul est éternel, mais par là même que le moi fini s'efforce de s'identifier avec lui, de s'égaler à lui, il tend à l'éternité. Ce qui dans le moi infini est posé comme *étant*, *devient* dans le moi fini : l'éternité pure du premier est pour le second éternité empirique, *durée infinie* (*Werden der Ewigkeit*).

La dernière fin du moi fini est donc de s'identifier avec le

moi infini. Dans le moi fini, il y a unité de conscience ou personnalité. Le moi infini ne connaît pas d'objet, puisque tout est en lui; il n'y a donc pas en lui unité de conscience, ni par conséquent personnalité. La fin dernière de toute activité peut encore s'exprimer comme extension de la personnalité à l'infini, c'est-à-dire, comme destruction de la personnalité. La fin du moi fini, comme celle du non-moi, la fin du monde, en est l'anéantissement comme ensemble des choses finies. Mais comme ce but ne peut jamais être atteint que par approximation, il en résulte pour le moi fini une durée infinie, l'*immortalité*.

Dieu est théoriquement moi égal à non-moi, et pratiquement moi absolu absorbant tout non-moi. En tant que le moi infini est conçu comme la dernière fin du moi fini, et par conséquent, comme étant hors de lui, Dieu peut être considéré, dans la philosophie pratique, comme étant logiquement hors du moi fini, mais comme réellement identique avec le moi infini.

§ 15. *Au point de vue de la modalité, le moi est être pur, par opposition avec l'être empirique en général.*

Le moi est être absolu pur, et par là il se distingue d'abord de l'éternité empirique : il est *éternité pure*. On ne peut pas dire de lui : il *fut*, il *sera*, mais seulement il *est*. En tant qu'il est éternel, on ne peut lui attribuer la *durée*, qui suppose l'idée de temps. Il y a une éternité, qui est l'existence en tout temps (*æviternitas*), et une éternité pure (*æternitas*), qui est l'être abstraction faite du temps. La première ne peut être conçue sans la seconde et la suppose. Ce qui est fini *dure*, la substance absolue *est*[1]. Le moi absolu n'a rien de commun non plus avec le moi *logique*, ni avec le *sujet absolu* de la dialectique transcendantale.

[1] Spinoza a dit dans le même sens : *Æternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. Eth.*, p. v, prop. 33. Schol.

Le moi absolu ne peut être déduit de notions; la proposition *Je suis*, ne peut être la conséquence d'aucune autre proposition. Elle est la condition de toute pensée, de toute philosophie. En parlant du moi absolu, il n'est nullement question du sujet logique de la conscience, qui n'est possible lui-même que par l'unité du moi absolu. *Je pense* est simplement l'expression de l'unité de l'*aperception*, qui suppose l'unité primitive du moi absolu.

Le moi logique ne peut se concevoir que relativement à des objets, et n'exprime que l'effort que fait le moi pour conserver son identité au milieu de la diversité des objets et des sensations; mais cet effort lui-même prouve l'identité du moi pur.

Le sujet absolu de la dialectique transcendantale est le sujet logique réalisé comme objet. Il se fonde sur un paralogisme, selon lequel le moi de la conscience se conçoit comme un objet déterminable indépendamment de la conscience.

Le moi absolu n'est ni un principe abstrait, ni une idée, ni un objet, mais moi pur, déterminable uniquement dans l'intuition intellectuelle, comme réalité absolue. Il exclut tous les attributs qui expriment une existence déterminée. Les mots *être*, *essence*, *existence* ne sont pas synonymes. Le moi absolu n'existe pas, il *est*.

L'être pur n'appartient pas aux choses en soi, aux *noumènes* de Kant. Il y a contradiction à dire *chose en soi*, car ce qui est en soi n'est plus une chose. Le seul objet de l'intuition intellectuelle, c'est le moi; tout non-moi suppose l'intuition sensible. On ne peut donc pas dire que Dieu voie les choses en soi : Dieu ne voit que lui-même, et il voit toute réalité comme identique avec lui : d'où il résulte que Dieu *est quelque chose que nous pouvons seulement nous efforcer indéfiniment de réaliser*[1]. Le spinozisme ne peut être réfuté

[1] *Vom Ich*, p. 70.

que par la démonstration que Dieu est identique avec le moi absolu.

§ 16. Le moi se pose absolument lui-même, et pose en soi toute réalité : il pose tout comme identité pure. La forme matérielle primitive du moi est par conséquent l'unité de l'acte par lequel il se pose, en tant qu'il pose tout comme identique avec lui. Le moi absolu ne sort jamais de soi. Mais par cette forme primitive de la matière du moi est aussi déterminée la forme de cette forme. Le moi étant la condition de toute matière, de toute réalité, il est évident qu'il est aussi la condition formelle de toute affirmation. Rien ne peut être posé qu'en lui et par lui. . .

La proposition *moi=moi* est la base de toute affirmation ; car le moi n'est posé qu'autant qu'il est posé par soi et pour soi, et tout ce qui est posé d'ailleurs ne l'est qu'autant que le moi est posé auparavant.

Toutes les propositions absolument posées, et dont la seule condition est l'identité du moi, peuvent s'appeler *analytiques* ou *thétiques :* telles sont celles dont le sujet et l'attribut sont identiques, comme celle-ci *moi=moi* ou *Dieu est Dieu*. Mais tout ce qui est, excepté Dieu ou le moi, a des attributs pris en dehors de son essence. *A est A* est une proposition identique ; *A est B* est une proposition analytique. Si B est posé par cela seul qu'est posé A, on ne dit pas que A soit ; on dit seulement que s'il est posé, B est posé par cela même.

Une proposition qui exprime une pluralité, ou une affirmation répétée, est *antithétique ;* enfin une proposition générale est *synthétique*, parce que la généralité est une unité empirique, ou produite par la pluralité.

Le moi est uniquement parce qu'il pose toute réalité. Si donc il y a des propositions *thétiques* ou analytiques, elles ne peuvent être qu'affirmatives. Il en est cependant qui semblent négatives : ce sont les propositions indéfinies que Kant appelle *limitatives ;* mais dans ces propositions la négation ne

tombe pas sur la copule : elle porte sur l'attribut, de telle sorte que le sujet est déclaré non pas seulement ne pas appartenir à la sphère du prédicat, mais encore appartenir à une autre sphère.

Le moi est uniquement par lui-même. Sa forme primitive est celle de l'être pur. Les propositions thétiques posent donc un être qui a sa condition en soi; elles n'expriment en conséquence ni possibilité, ni actualité, ni nécessité, mais l'être simplement. L'être pur ne se conçoit que dans le moi.

Le non-moi est opposé au moi : il est dans sa forme primitive *impossibilité pure* : il ne peut être posé dans le moi. Le non-moi est d'abord logiquement impossible. Ce n'est qu'autant que le non-être du non-moi est déterminé par l'être du moi, qu'il se fait une synthèse de l'être et du non-être, que le non-moi peut être posé dans le moi. Des propositions problématiques sont donc celles dont la possibilité logique dépend de la possibilité objective. On appellera propositions *existentielles* celles qui n'expriment que l'être pur, la possibilité pure.

Pour le moi absolu les catégories de la modalité (du possible, du réel, du nécessaire) n'existent pas; ce n'est que pour le moi fini qu'il y a possibilité et existence réelle. Il doit tendre à réaliser tout ce qui est possible pour lui. S'il y a pour le moi fini une possibilité pratique, un devoir, ce devoir ne peut se concevoir sans liberté. Le moi absolu est libre en tant qu'il exclut tout non-moi. Mais comment concevoir comme libre le moi fini, le moi individuel? Celui-ci n'existe pas par lui-même, par sa propre causalité. Il ne peut donc être question quant à lui de liberté absolue, mais seulement d'une liberté *transcendantale*, d'une liberté qui n'est réelle que relativement aux objets. Le moi fini n'existe qu'avec les objets et par les objets, et si en général il est moi, s'il a conscience de soi, il le doit à une causalité supérieure; il le doit à cette même causalité par laquelle le moi

absolu est moi; il ne doit aux objets que ses limites et sa causalité finie. La liberté du moi fini ne se conçoit que par son identité avec le moi absolu, et conséquemment elle ne peut être établie par des preuves objectives. La négation des objets est ce en quoi la liberté absolue et la liberté transcendantale peuvent s'accorder La liberté empirique ne peut que tendre à une négation empirique des objets, et par conséquent ne consiste pas dans une négation absolue comme la libre activité du moi absolu. S'il se trouve qu'il y ait pour le moi fini une causalité tendant à la négation des objets, il en résultera que la puissance d'action du moi individuel ne diffère de celle du moi absolu que par la quantité, et non dans le principe. Le moi absolu possède catégoriquement la liberté absolue; le moi empirique doit y aspirer : elle lui est commandée par une loi qui est en lui, en raison de son identité avec le moi absolu, identité qui lui impose le devoir de tendre à l'indépendance absolue, à s'identifier avec l'infini. La loi morale suppose à la fois que le moi individuel ou fini diffère du moi absolu, et qu'il n'en diffère que par la quantité, qu'il est de même nature : le moi fini doit travailler à détruire ses limites, c'est-à-dire, son individualité même Il résulte de là qu'il ne peut y avoir pour le moi une véritable liberté que dans le système de l'idéalisme; car si l'on accorde au non-moi une réalité absolue, il n'y a plus de moi absolu, et la négation du non-moi devient impossible. Par là seulement que les objets doivent leur réalité au moi absolu, et par conséquent n'existent que dans le moi qui en a conscience, il est possible de concevoir une sorte d'harmonie préétablie entre le moi fini et les objets, ainsi qu'entre la moralité et la félicité, la moralité et la félicité consistant également dans l'identification du moi et du non-moi.

A la suite du paragraphe 15, l'auteur s'est livré à une digression sur l'*idéalisme* et le *réalisme* : il importe d'en reproduire ici les principaux traits, afin d'achever de mettre le

lecteur en état de bien comprendre le point de départ de la philosophie que nous exposerons tout à l'heure.

Il y a d'abord un idéalisme et un réalisme purs. L'un et l'autre, faisant abstraction du rapport des objets au sujet, s'occupent uniquement de la question de savoir comment en général il est possible que quelque chose soit primitivement opposé au moi, comment la connaissance est possible. A cette question il n'y a qu'une seule réponse au point de vue idéaliste, savoir que le moi n'est pas empirique du tout, que nul non-moi ne lui est réellement opposé; que par conséquent il n'y a pas de philosophie théorique. Mais cet idéalisme (qui est celui de Fichte) ne peut se concevoir que comme une *idée*, dans le sens de Kant, comme une règle pratique, et comme idéalisme théorique il se détruit lui-même.

Il n'y a donc pas d'idéalisme théorique pur, et comme l'idéalisme empirique ne mérite pas ce nom, il n'y a pas, quant à la philosophie théorique, d'idéalisme proprement dit.

Le *réalisme pur* pose l'existence du non-moi en général, et il le pose soit égal en réalité au moi pur absolu, soit indépendant du moi en général. Dans le premier cas, il se détruit lui-même; dans le second, c'est un réalisme *transcendant*, comme celui de Leibnitz. Ou bien encore le réalisme pur pose le non-moi comme dépendant du moi, en disant que le non-moi n'est possible que par la supposition d'un moi absolu, que par lui et relativement à lui : c'est le réalisme *immanent*, celui de Kant; — ou enfin il pose le non-moi comme primitivement indépendant du moi, mais comme n'existant, en tant qu'objet de la pensée, que par le moi et pour le moi : c'est le réalisme *transcendant-immanent*, système incompréhensible, contradictoire, que professent beaucoup de partisans de Kant, notamment Reinhold.

L'idéalisme empirique, l'idéalisme vulgaire n'a pas de

sens, ou ne se conçoit que par rapport au réalisme transcendant pur. C'est ainsi que Leibnitz, en niant l'existence des choses sensibles comme corps, était idéaliste empirique, tandis que, en admettant qu'il y a un non-moi en général indépendant du moi, il était réaliste pur.

Le réalisme transcendant est nécessairement idéalisme empirique. Considérant les objets en général comme des choses en soi, le premier ne peut voir dans les phénomènes qu'un produit du moi empirique. Voilà pourquoi Leibnitz, pour sauver l'identité des choses en soi, se vit obligé de recourir à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, et d'attribuer aux monades la forme primitive du moi, l'unité et la réalité, la substantialité identique, l'être pur.

L'idéalisme empirique se conçoit comme conséquence nécessaire du réalisme transcendant; mais il se détruit lui-même lorsqu'il prétend expliquer le non-moi; car il est absurde de considérer le non-moi, dans ses phénomènes, comme étant le produit de quelque faculté empirique, telle que l'imagination, par exemple, puisqu'il s'agit précisément de savoir comment le non-moi en général est possible, et comment par conséquent est possible une faculté empirique.

Selon le dogmatisme conséquent, comme le fut, par exemple, celui de Leibnitz, les phénomènes sont autant de déterminations, de limitations de l'infinie réalité du non-moi; selon la philosophie critique, au contraire, ils sont autant de limitations ou de déterminations de l'infinie réalité du moi. Selon Leibnitz, la conservation du monde phénoménal s'opère par le même acte du sujet absolu que la création : en effet, selon le dogmatisme, le monde phénoménal naît et se maintient par le seul moyen de la détermination du non-moi absolu. Selon le criticisme, au contraire, qui n'admet que des principes *immanents*, la création n'est que l'expression de l'infinie réalité du moi dans les limites du fini. Invoquer, pour l'expliquer, une causalité réelle en dehors du

moi absolu, ce serait recourir à un principe *transcendant*. Selon Leibnitz, tout ce qui existe, Dieu lui-même, est non-moi; selon la philosophie critique (telle que la concevaient Fichte et Schelling[1]), qui part du moi, tout est moi : c'est une sphère infinie où se forment des sphères finies, limitées par le non-moi, qui ne sont possibles que par celle-là, et qui en tirent toute leur réalité. Dans cette sphère infinie tout est intellectuel, être absolu, unité absolue; dans les sphères finies tout est relatif, existence actuelle, limitation. En nous élevant par la pensée au-dessus d'elles, nous nous trouvons dans la sphère de l'être absolu, dans le monde intelligible, où tout est moi, et où le moi est un.

Aucun langage humain, pas même celui de Platon ou de Jacobi, dit en terminant Schelling, ne suffit à distinguer convenablement l'être absolu et immuable de l'existence changeante et relative. Cet être ne peut se concevoir que par une *intuition intellectuelle* conquise par nos propres efforts[2].

Notre connaissance étant attachée à des objets et notre existence au temps, cette intuition intellectuelle est incessamment troublée, au point que le principe même de notre être n'est plus qu'un objet de notre foi; qu'il nous apparaît pour ainsi dire comme un être distinct de nous-mêmes, que nous cherchons à saisir, à exprimer, à réaliser en nous, sans pouvoir jamais réussir entièrement dans cette œuvre infinie.

CHAPITRE II.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE L'IDENTITÉ ET A LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Dans les deux écrits que nous venons d'analyser, M. de Schelling se montre encore le fidèle disciple de Fichte; mais

[1] C'est eux que Kant entendait désigner quand il disait qu'il priait Dieu de le protéger contre ses *amis*, que pour ce qui était de ses ennemis, il saurait bien se défendre lui-même contre eux.

[2] *Selbsterrungenes Anschauen des Intellectualen.* Ouvrage cité, p. 77.

il le nomme peu ; il professe l'idéalisme de son maître comme venant de lui-même, et l'exprime à sa manière. Il annonce hautement un système qui sera le pendant de celui de Spinoza, et qui sera tout à la fois idéalisme et réalisme, critique et dogmatique. La philosophie de Kant et de Fichte n'est pour lui qu'un point de départ, au delà duquel il ne tardera pas à s'élever, et à mesure qu'il s'éloignera de la route ouverte par ces deux philosophes, il inclinera vers la direction suivie jadis par Bruno et Spinoza ; mais il les continuera comme sans doute ces deux grands esprits se fussent continués eux-mêmes s'il leur avait été donné de se pénétrer de la critique de Kant et de l'idéalisme de Fichte, et s'ils avaient eu la science et le génie poétique de Schelling. Très-versé dans les sciences physiques, il ne partagera pas le mépris de Fichte pour la réalité phénoménale. Sa philosophie sera surtout philosophie de la nature en même temps que philosophie de l'identité de la pensée et de l'être, des idées et des choses ; heureux si, en reconnaissant la réalité et la beauté de la nature, il parvenait à sauver encore la liberté et la valeur absolue de la moralité.

Les premiers indices de cette tendance se trouvent dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, et dans les *dissertations sur l'idéalisme de la théorie de la science.*

Dans les lettres Schelling cherche à établir l'unité du criticisme et du dogmatisme, et celle de l'idéalisme et du réalisme. La *Critique de la raison pure*, dit-il (lettre 5), n'est pas destinée à ne fonder qu'un seul système : il me paraît au contraire en résulter la possibilité de déduire de l'essence même de la raison deux systèmes entièrement opposés, de concilier ensemble l'idéalisme et le réalisme, ou en d'autres termes, le dogmatisme comme réalisme *objectif*, et le criticisme comme réalisme *subjectif*. Par là même que la critique parle de phénomènes qui ont les choses en soi pour fondement, elle laisse subsister ensemble ces deux

espèces de réalisme, qui sont tout aussi bien idéalisme. Schelling donne dès à présent le nom d'idéalisme objectif au réalisme subjectif, et celui d'idéalisme subjectif au réalisme objectif; et il indique par là la prétention de son futur système, le principe de l'identité; sa philosophie sera à la fois idéaliste et réaliste : elle sera essentiellement idéalisme; mais les idées seront la mesure de toute réalité. La *critique* n'est contraire au dogmatisme qu'autant que l'on entend par là un système élevé à l'aventure, sans un examen préalable de la faculté de connaître, et, selon Schelling, elle a seulement voulu nous apprendre comment le dogmatisme peut devenir légitime et fonder un solide système de réalisme objectif.

Notre jeune auteur fait à cette occasion un grand éloge de la *Critique de la raison pure*, en même temps que du scepticisme en tant qu'il est contraire à tout système exclusif et arrêté. « La *Critique*, dit-il, est une œuvre unique précisément parce qu'elle est le fondement de tous les systèmes sans en être un elle-même. Un système a toujours un caractère individuel, quelque chose d'artificiel, de factice et d'étroit; et plus une philosophie affecte la forme rigoureusement systématique, plus elle est l'ouvrage de la personnalité et moins elle est absolue et universelle. Le criticisme n'est pas opposé au dogmatisme comme doctrine positive, mais comme système exclusif et achevé. Le savoir est infini, et c'est par là qu'il est sublime. Du moment qu'il serait parfait, il deviendrait notre maître; et l'auteur d'un système définitif, à l'instant même où il l'aurait terminé, cesserait d'être créateur, pour devenir l'esclave de sa créature. La plus haute dignité de la philosophie consiste précisément à tout attendre de la liberté. Celui qui prétend produire et imposer aux autres un système absolu, manque du véritable esprit de la critique, qui a surtout pour objet de sauver la liberté de la science. Combien est préférable à cette manie dogmatiste un sage scepti-

cisme, qui croit à une vérité infinie et progressive, et à la jouissance infinie que donne la science à ceux qui l'acquièrent par eux-mêmes, et qui ne cessent de la rechercher, sans se persuader de la posséder jamais tout entière!

Dans la neuvième lettre on trouve des indices plus marqués de la doctrine de l'identité telle que l'auteur la développa depuis, doctrine renouvelée, sous une forme plus parfaite, de Bruno et de Spinoza, et dont le germe était d'ailleurs dans l'idéalisme de Fichte, dans la *Logique* de Bardili, et que Jacobi aussi avait conçue, mais dans un tout autre sens. « Dès qu'on s'élève jusqu'à l'absolu, dit-il[1], tous les principes contraires, tous les systèmes opposés, le criticisme et le dogmatisme, l'idéalisme et le réalisme, le stoïcisme et l'épicurisme, la liberté et la nécessité, la félicité et la moralité sont conciliés et deviennent identiques. C'est pour cela que la *critique* devient nécessairement dogmatisme dès qu'elle considère l'absolu comme réalisé, comme existant objectivement.... En disant que Dieu voit les choses telles qu'elles sont en soi, si ces paroles ont un sens raisonnable, on dit qu'en Dieu est le réalisme le plus parfait. Mais par là même que, en s'élevant à ce point de vue, l'on conçoit le réalisme comme parfait, il devient idéalisme; car un pareil réalisme n'a lieu que du moment que, les objets cessant d'être des objets, c'est-à-dire, opposés au sujet, l'idée devient identique avec ce qu'elle représente, le sujet avec l'objet. Ainsi le réalisme dans l'intelligence divine, par lequel elle voit les choses en soi, n'est autre chose que l'idéalisme le plus absolu, en ce que par là même elle ne voit autre chose qu'elle-même et sa propre réalité. »

M. de Schelling déclare dans une préface écrite en 1809, que là se trouvent les germes de ses vues ultérieures. Ces germes se montrent plus développés, ajoute-t-il, dans les

[1] *Philosophische Schriften*, t. I, p. 178 et suiv.

Dissertations sur l'idéalisme, notamment dans la troisième. On rencontre, en effet, dans cet écrit les propositions suivantes : « La philosophie théorique a pour objet, dit-on, d'établir la réalité du savoir. Or, toute réalité, dans la connaissance, suppose quelque chose qui soit donné immédiatement, et qui ne soit pas le produit du raisonnement. Dès-lors surgit la question de savoir d'où nous viennent ces éléments immédiatement donnés. L'empirisme, qui se fonde sur une intuition toute passive, ne peut se soutenir. Reste donc la doctrine opposée, celle de l'idéalisme, selon laquelle il n'y a rien d'immédiat, et partant rien de certain dans la connaissance, à moins que l'idée d'une chose ne soit tout à la fois original et copie, et notre savoir en même temps idéal et réel. Alors l'objet est le produit même de l'esprit, et l'intuition est tout active, et par conséquent *productive et immédiate*. Mais comment concevoir une pareille intuition? A cela l'auteur répond que la matière n'est rien que par la force qui lui est inhérente, mais que cette force n'agit au dehors que comme réaction; que le sujet, au contraire, voit en soi un monde intérieur, ce qui n'est possible que par une activité qui se donne elle-même sa sphère et réagit sur elle-même. Mais à cause de cela précisément elle se porte également au dehors, puisqu'il n'y a pas de sphère sans circonscription. Cette qualité de l'âme par laquelle elle devient capable d'une connaissance immédiate, est la duplicité de sa tendance qui se porte à la fois au dedans et au dehors. Ces deux tendances (l'intuition et la réflexion), en se pénétrant, ont pour produit la *construction réelle de l'âme elle-même*. Ce produit lui est présent immédiatement, et c'est à cela que se réduit tout ce qu'il y a d'immédiat et de certain dans la connaissance. Toute intuition est donc primitivement interne, et cette intuition de soi est l'essence de l'esprit. Mais comment le sens interne devient-il sens externe? Par la tendance à se regarder lui-même, l'esprit se limite; cette tendance est infinie et

se reproduit elle-même à l'infini, et c'est par cette reproduction infinie de soi que l'esprit est permanent et identique. Il travaille à se contempler dans ses facultés contraires, ce qu'il ne peut faire qu'en les prenant pour des forces distinctes en repos, ne se mettant en action que sollicitées par une impulsion extérieure. La matière n'est autre chose que l'esprit considéré dans l'équilibre de ses facultés. Dans l'acte de l'intuition l'esprit se sent limité; mais, en vertu de son activité primitive, il tend incessamment à remplir l'infini. L'âme est une activité qui tend constamment à produire le fini du sein de l'infini. C'est comme si l'*infini était concentré en elle*, et qu'elle fût pressée de le représenter hors de soi. L'esprit est infini en soi; mais en cherchant à se connaître, en se déterminant, il se représente sous des formes finies. Ainsi toute l'action de l'esprit n'a d'autre but que d'exprimer l'infini dans le fini, de se donner la conscience de lui-même, et l'histoire de cette activité est l'histoire du développement de la conscience de soi.

Tout acte de l'âme est un état déterminé de l'âme, de telle sorte que l'histoire de l'esprit humain est celle des divers états à travers lesquels il est arrivé par degrés jusqu'à l'intuition de lui-même, jusqu'à la conscience de soi pure.. « Nous ne nous reposerons donc que lorsque nous aurons conduit l'esprit jusqu'au terme de ses efforts, jusqu'à l'entière connaissance de lui-même. Nous le suivrons d'intuition en intuition, de produit en produit, jusqu'au point où, se détachant de tout produit et se saisissant dans son activité pure, il ne voie plus autre chose que lui-même et son activité absolue. » Ces paroles sont en quelque sorte le sommaire de la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, qui parut quelques années plus tard. L'esprit est virtuellement toute réalité, activité absolue : son travail et son histoire c'est de s'en donner la conscience actuelle.

En tant que l'âme produit ses propres représentations,

continue notre auteur, elle est alternativement cause et effet de soi. Elle se conçoit comme une chose qui est cause et effet de soi, comme une nature qui s'organise elle-même. Et comme il y a dans notre esprit une tendance infinie à s'organiser, une pareille tendance doit se manifester également dans le monde extérieur. Il en est ainsi en effet. Le système du monde est un organisme qui s'est développé d'un centre commun. Sa marche continue et constante vers l'organisation décèle dans la nature un principe de vie et de mouvement qui, luttant en quelque sorte avec la matière brute, lui imprime des formes plus ou moins bornées, plus ou moins libres : c'est *l'esprit universel de la nature qui s'exprime dans la matière.* Depuis le lichen, où l'organisation est à peine indiquée, jusqu'aux productions les plus nobles, qui semblent presque affranchies des liens de la matière, règne *un seul et même principe d'action*, tendant à exprimer indéfiniment un *seul et même type*, la *forme même de notre esprit.* La continuité qui se fait remarquer dans les formations diverses de la nature, atteste une force productive qui se développe par degrés. Un type éternel est exprimé dans toutes les productions de la nature : l'esprit s'apparaît au dehors comme matière organisée et vivante.

Par ces traits ce dernier écrit peut être considéré comme le précurseur de ceux où M. de Schelling exposa depuis ses idées par la *philosophie de la nature*, sur la nature considérée comme l'expression réelle de l'esprit, comme une des deux faces identiques de l'être absolu. A partir d'ici il suit une route à part, une direction différente de celle de Fichte, et qui aboutit à l'*idéalisme objectif*.

Kant avait dit que ce qu'on appelle les lois générales de la nature n'étaient au fond que les lois de notre entendement, mais que rien ne prouvait que les choses fussent en soi ce qu'elles se montrent à nous, ce qu'elles pouvaient et devaient être aux yeux d'une intelligence pure, pour l'intuition tout

intellectuelle et immédiate de cet entendement absolu que, dans la *Critique du jugement* (§ 76), il appelle *l'intelligence archétype* ou prototype. Fichte poussa plus loin cet idéalisme négatif quant à la réalité du monde sensible, en refusant toute existance réelle et objective à la nature, ou en n'admettant un monde extérieur que sur la foi dans la raison pratique. Schelling, tout en se servant encore de la méthode de Fichte et en partant avec lui de l'idée du moi absolu, renonçant à la distinction établie par Kant entre les choses en soi et leurs phénomènes, et assimilant, par un acte de foi primitif, l'entendement humain à l'intelligence divine, fait des idées et des lois de l'esprit la mesure réelle et absolue des choses.

Dans ce second stade de son développement philosophique, il professe le système de l'*identité absolue*, selon lequel la science de l'esprit et la science de la nature sont parallèles l'une à l'autre, comme l'expression identique d'un même contenu de l'absolu, sujet et objet tout à la fois. A cette époque appartiennent les *Idées d'une philosophie de la nature;* le traité de l'*Ame du monde;* l'*Introduction au système de la philosophie de la nature;* la *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature;* enfin le *Système de l'idéalisme transcendantal.*

CHAPITRE III.

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Les *Idées pour servir à fonder une philosophie de la nature*[1] se rattachent historiquement à la philosophie de la nature selon Kant, telle qu'il l'avait exposée surtout dans la *Critique du jugement téléologique*. Schelling divise avec lui la philosophie en *théorique* et *pratique*, et borne, comme lui, la première aux principes généraux de l'expérience. Il sub-

[1] *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797; 2e édit., 1803.

divise l'une et l'autre en *pure* et *appliquée*. La philosophie théorique pure examine la réalité du savoir en général; la philosophie théorique appliquée, sous le nom de *philosophie de la nature*, doit offrir la déduction du système complet de l'expérience. Ce que la physique est à la philosophie théorique, l'histoire l'est à la philosophie pratique, et ce que la philosophie de la nature est pour la physique, la philosophie de l'homme l'est pour l'histoire[1].

Cette division de la philosophie *appliquée* est à retenir, parce que, comme on le verra, Schelling considère la *nature* et l'*histoire* comme deux manifestations parallèles de l'absolu dans le monde phénoménal; et il se proposait de fonder philosophiquement la science de l'une et de l'autre.

Les *Idées* se composent de deux parties, l'une expérimentale, l'autre philosophique. Cette dernière se rapporte à la dynamique, comme base de la science de la nature, et à la chimie, que l'auteur regarde comme devant un jour dominer la physique. Une continuation, qui n'a pas paru, devait exposer les principes de la physiologie. La partie la plus importante pour nous ici, c'est l'*Introduction* qui traite des problèmes de la philosophie de la nature et de ceux de la philosophie générale. « Cette introduction, dit l'auteur[2], est dirigée contre le réalisme empirique, qui avait dominé avant Kant, et contre l'empirisme mêlé d'idéalisme de son école: tous les deux sont combattus avec leurs propres armes. Contre le premier sont tournées les idées dont il fait usage comme si elles étaient fondées sur l'expérience, tandis que ce sont réellement des *idées* rationnelles. Le second système est ruiné par ses propres contradictions. »

En voici les traits principaux:

Quant à la philosophie en général, on ne saurait dire tout d'abord ce qu'elle est, vu qu'elle ne résulte pas nécessaire-

[1] *Ideen*, etc., p. v.

[2] Là même, 2e édit., p. 65.

ment de la nature de l'esprit, et qu'elle est essentiellement une œuvre de liberté. Elle est pour chacun ce qu'il en fait selon son individualité, et c'est pour cela que l'idée de la philosophie ne peut être que le résultat de la science elle-même. Au lieu de la définir d'avance, il faut en faire naître l'idée aux yeux même du lecteur[1].

Quant à la philosophie de la nature, tout ce qu'on supposera au commencement, c'est qu'elle a pour objet d'expliquer la nature et de ramener à des principes rationnels le monde de l'expérience : c'est une *idée* dont il s'agit de constater la réalité; il faut voir si une pareille philosophie est possible.

« Qu'est-ce que toute la force du scepticisme le plus ingénieux, s'écrie Schelling, auprès de la vie d'un homme qui porte un monde dans sa tête, et toute la nature dans son imagination? Qu'est-ce que la nature et comment l'expérience est-elle possible? Telle est la question qui donna naissance à la philosophie. Jusque-là l'homme, vivant dans l'état naturel, fut un avec lui-même et avec le monde qui l'entourait. Mais l'essence de l'esprit est la liberté, et celle-ci le poussa à s'affranchir des liens de la nature. La philosophie naquit avec la *réflexion;* par la réflexion l'homme sépare l'objet d'avec son intuition, et la notion d'avec l'image; il se distingue, comme son propre objet, de lui-même. Mais cette séparation n'est qu'un moyen et non le but. Car la vraie nature de l'homme c'est l'action, et moins il réfléchit sur lui-même, plus il est actif. La réflexion, lorsqu'elle est seule, est une maladie de l'esprit. Son action dissolvante ne s'arrête pas au monde phénoménal; en séparant de celui-ci le principe intellectuel, elle remplit le monde de la pensée de chimères; elle rend cette abstraction permanente, en concevant le monde extérieur comme une chose en soi, qui échappe à

[1] Ouvrage cité, p. 3-4.

toute intuition et à la raison elle-même. La vraie philosophie n'attribue à la réflexion qu'une valeur négative, et, tout en partant d'elle, elle n'en fait usage que pour la rendre superflue, afin de rétablir par la science cet état primitif d'union de l'homme avec la nature qui constitue l'enfance, l'état d'innocence de la raison[1]. »

Ainsi Schelling rejette la philosophie qui demeure à l'état de réflexion, ce qu'il appelle la *philosophie de réflexion* ou d'abstraction, nom sous lequel les écoles sorties de lui désigneront avec mépris les philosophies antérieures.

Pour le sens commun, continue-t-il, la réalité des choses résulte de l'impossibilité de séparer l'idée de son objet; l'idée et la chose sont pour lui identiques. Or, cette identité de l'idée et de son objet, le philosophe la détruit du moment qu'il s'enquiert de l'origine des idées sensibles. Depuis longtemps l'esprit humain, dans la force de la jeunesse, et *récemment issu des dieux*[2], s'était égaré dans les mythologies; des religions publiques étaient fondées sur la distinction de l'esprit et de la matière, avant qu'un heureux génie, le premier philosophe, en reconnût l'identité. Les plus grands penseurs de l'antiquité, Platon lui-même, n'osèrent s'élever au-dessus de ce dualisme, de cet antagonisme de deux principes. Spinoza le premier reconnut avec une parfaite clarté l'identité de l'esprit et de la matière.

La philosophie, selon Schelling, n'est autre chose qu'une *physique de notre esprit*, la science de sa véritable nature. Elle considère le système de nos idées, non dans leur être, mais dans leur *genèse*. La philosophie devient *génétique*. Dès lors il n'y a plus de division entre l'expérience et la spéculation. Le système de la nature est en même temps le sys-

[1] Ouvrage cité, p. 7.

[2] *Noch jugendlich kræftig und von den Gœttern her frisch*; expression imitée d'un mot de Socrate dans le *Philèbe*, mais qui là a un sens un peu différent.

tème de l'esprit, et ce n'est qu'après avoir accompli cette grande et définitive synthèse que le savoir revient à l'analyse.

Voici un exemple de la manière dont l'auteur combat l'empirisme, ainsi que cet idéalisme de *juste-milieu* que professait alors une partie de l'école de Kant. « Lorsqu'il s'agit de rendre compte de la *convenance* des productions organiques, le dogmatisme empirique se voit abandonné de son propre système, parce qu'il est impossible d'expliquer mécaniquement l'organisation. Là, la forme et la matière sont inséparables : leur unité est primitive et nécessaire, et elle n'existe que relativement à un sujet intelligent. Il faudra donc admettre que l'idée de convenance suppose l'intelligence, et que ce n'est que relativement à l'intelligence qu'une chose peut être appelée *convenable*. Mais, d'un autre côté, on est également obligé de reconnaître que cette convenance des productions de la nature est bien en elles-mêmes, qu'elle est *objective*, réelle ; qu'elle s'impose au jugement avec nécessité, qu'elle n'a rien de factice, d'arbitraire, de fictif[1]. Or, je le demande, comment une idée qui n'existe évidemment qu'en nous, et qui n'a de réalité que relativement à nous, est-elle cependant considérée comme extérieure et comme donnée par l'objet? Les formes, dites-vous, c'est nous qui les transportons aux choses. Mais que sont les choses sans les formes, et que sont les formes sans les choses? C'est là précisément la question. D'ailleurs, dans le cas présent, la forme est inséparable de la matière, la notion de son objet. Et pourquoi, si les formes sont en vous, n'appliquez-vous l'idée de convenance qu'à de certains objets, et forcément à ceux-là seulement? »

Il est évident, après cela, que la forme et la matière dans les choses organiques n'ont jamais pu être séparées, qu'elles sont l'une pour l'autre et données ensemble ; que l'idée qui

[1] Ce sera principalement par cet argument que Herbart s'efforcera de rétablir le réalisme.

sert de principe à un organisme, est sans réalité en soi, et réciproquement qu'une matière n'est matière organisée que par cette même idée.

« Pour expliquer cette unité primitive de l'idée et de la matière, la doctrine d'une intelligence divine qui aurait formé la matière préexistante, d'après les idées, ne suffit pas; car il s'agit de savoir comment vient à naître la réalité même et avec elle l'idée qui en est inséparable. On a recours alors à la puissance créatrice de la divinité, d'où sortirent, dit-on, au même instant et primitivement unies les choses réelles et leurs idées. Que telle soit l'origine de la nature, nous n'en serons pas plus avancés; car il s'agit de savoir comment j'ai acquis l'idée de productions convenables en soi, et comment je suis forcé de concevoir comme existant réellement hors de moi cette même convenance, bien qu'elle n'appartienne aux choses que par rapport à mon intelligence. Cette question est demeurée sans réponse. » Pour y répondre, ajoute l'auteur, il faut admettre une sorte d'harmonie préétablie, en supposant dans les choses hors de nous un esprit analogue à notre esprit, et il pense que, par ce qu'il a nommé la *forme substantielle*, Leibnitz a voulu désigner un esprit inné dans les êtres organiques, et qui préside à leur organisation. Il faudra donc admettre qu'il y a dans la nature une échelle de vie; qu'il y a dans la matière organisée une vie d'un degré inférieur. Cette idée est si ancienne, et elle s'est si constamment maintenue sous des formes diverses, qu'on peut présumer qu'elle est fondée dans la nature même de l'esprit humain. Il en est ainsi en effet. Tout le charme qui s'attache au problème de l'origine des corps organiques, provient de ce qu'en eux la nécessité et la contingence se trouvent intimement unies. Ils sont nécessairement ce qu'ils sont, en ce que leur existence même, et non pas seulement leur forme, est pleine de convenance; ils sont contingents, en ce que cette convenance n'existe que pour un sujet pensant.

Par là l'esprit humain fut amené de bonne heure à l'idée d'une matière s'organisant elle-même, et à celle d'une unité primitive de l'esprit et de la matière en ces choses. Forcée d'en rechercher la raison d'une part dans la nature, et d'autre part dans un principe supérieur, la pensée fut conduite à concevoir l'esprit et la matière comme identiques. Alors seulement commença à se dévoiler cet être idéal, dans lequel la pensée et l'action, la conception et l'exécution sont considérées comme se produisant au même instant; alors seulement l'esprit eut le premier pressentiment de sa propre nature, dans laquelle l'intuition et la notion, la forme et la matière, l'idée et la chose sont primitivement identiques.... C'est là ce que méconnaissait la philosophie de *réflexion pure,* tandis que l'intuition pure, l'imagination créatrice avait depuis longtemps inventé ce langage symbolique qu'il suffit de bien interpréter pour comprendre que la nature nous parle d'autant plus clairement que nous réfléchissons moins sur elle.... Tant que je suis moi-même un avec la nature, je sais ce que c'est que la nature animée, aussi bien que je comprends ma vie propre; je sens comment cette vie universelle se manifeste diversement, par un développement progressif, en se rapprochant par degrés de l'état de liberté; mais du moment que je me sépare de la nature, et qu'avec moi j'en sépare tout élément idéal, il ne me reste plus qu'une matière morte, et je cesse de comprendre comment la vie est possible hors de moi[1].»

«La nature et la liberté sont unies dans un même être. L'organisation vivante doit être un produit de la nature; mais dans ce produit domine l'esprit, un principe d'ordre et d'unité : ces deux principes doivent être conçus comme indissolublement unis, sans pouvoir se distinguer dans l'intuition, et comme exerçant l'un sur l'autre une action réci-

[1] *Ideen*, etc., p. 52.

proque. Alors que la réflexion philosophique détruit cette union intime, deux systèmes se présentent, qui ne peuvent se réfuter l'un par l'autre, parce que tous les deux anéantissent l'idée de la vie.»



Ces deux systèmes sont la *physique matérialiste*, qui suppose dans la nature une *force vitale*, laquelle n'explique rien si ce mot n'est pas synonyme d'esprit, et dans ce cas ce système n'est plus purement physique, et le *dualisme* qui admet deux principes opposés, l'esprit et la matière, l'âme et le corps. En supposant qu'il y ait en moi une âme distincte du corps, qu'est-ce donc qui en moi juge que je suis composé ainsi, et qu'est-ce donc que ce moi qui, dit-on, se compose d'une âme et d'un corps? Il y a là évidemment un principe supérieur qui juge ainsi, et dans lequel l'âme et le corps sont identiques. Si l'on admet l'esprit et la matière comme deux principes différents, il est impossible d'en comprendre l'union, l'action réciproque, le concours pour produire un même tout. Nul intermédiaire, si subtil qu'on l'imagine, ne peut servir à les unir, à moins d'en supposer un dans lequel les deux principes soient identiques.

C'est ainsi que tout nous ramène à l'identité. Nous la retrouvons lorsque nous considérons la nature comme un tout organique, plein de convenance et d'harmonie. Et il ne dépend pas de nous de ne pas la concevoir ainsi : c'est une idée rationnelle, nécessaire, inévitable. Nous supposons *à priori* et avec une entière confiance un accord de la nature avec les maximes de la réflexion. Mais quel est, demande l'auteur en terminant, quel est le lien secret qui unit notre esprit avec la nature? Quel est cet organe caché par lequel la nature communique avec notre esprit, ou notre esprit avec la nature? «Il ne s'agit pas d'expliquer comment la nature existe hors de moi, et de rechercher quelle en est l'origine ou la cause, mais bien de savoir comment elle est en moi; non comment et pourquoi elle est en harmonie avec

les lois de notre esprit, mais comment elle les exprime et les réalise elle-même. La nature est l'esprit visible, et l'esprit est la nature invisible. C'est dans l'identité absolue de l'esprit en nous et de la nature au dehors que doit pouvoir se résoudre la question de savoir comment est possible un monde extérieur : tel est le problème dont nous recherchons, en définitive, la solution.»

Quant aux *Idées* mêmes, dont nous venons d'analyser l'introduction, elles ne renferment encore, comme l'auteur l'a fait observer lui-même, que les premiers germes de la philosophie de la nature qu'il méditait; il ne s'était pas encore à cette époque entièrement élevé au-dessus de ce qu'il appelle l'idéalisme *relatif* de Fichte[1].

CHAPITRE IV.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT : LE TRAITÉ DE L'AME DU MONDE. — L'INTRODUCTION AU SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Le *Traité de l'âme du monde*[2] ne fut également qu'un prélude au système. Il a pour second titre : *Hypothèse de physique supérieure pour l'explication de l'organisme universel.*

Dans la préface l'auteur avertit qu'il n'a point cherché dans cet écrit une unité de principes factice; que si, d'une part, l'observation fait voir un principe commun de la nature organique et de la nature inorganique, principe qui n'est nulle part, parce qu'il est partout, et qui, parce qu'il est tout, ne peut être déterminé; d'un autre côté, on voit aussi que la nature affecte la plus grande variété de formes; qu'elle n'est soumise à une règle qu'avec une certaine liberté, et qu'au milieu de l'ordre universel règne un désordre apparent.

Dès qu'on s'est élevé jusqu'à l'idée de la nature comme d'un grand tout, disparaît l'opposition du mécanisme et de

[1] *Ideen*, 2e édit., p. 82.

[2] *Von der Weltseele*, 1798; 3e édit., 1809.

l'organisme. Le premier n'est que la négation ou l'absence du second, et par conséquent le suppose; car il y a mécanisme là seulement où il n'y a pas organisme. En général l'organisation n'est autre chose qu'une suspension du cours des causes et des effets, suspension qui le force à revenir sur lui-même : c'est une succession de causes et d'effets qui, renfermée dans des limites déterminées, retourne sur elle-même. Or, comme tout mécanisme est nécessairement limité, il s'ensuit que le monde est un *tout* organique, et qu'un organisme universel est la condition du mécanisme même. Ce que la spéculation, dit l'auteur, lui a appris sur l'identité des principes positifs de l'organisme et du mécanisme, il a cherché à le prouver encore par l'expérience. Tel est le sujet du traité de l'*Ame du monde*. Il est divisé en deux parties : l'une traite de la *force première de la nature;* l'autre du *principe positif de l'organisation et de la vie*. Le résultat commun de ces recherches sera qu'un seul et même principe unit la nature organique et la nature inorganique[1].

Tout mouvement circulaire suppose une force positive qui donne l'impulsion, et une force négative qui détourne le mouvement de la ligne droite. Tout dans la nature tend constamment en avant. La raison en est dans un principe qui est la source inépuisable de la force positive et la force première de la nature. Mais une autre puissance, puissance invisible, retient le cours des phénomènes dans un cercle éternel; la raison en est dans une force négative qui, en limitant sans cesse l'action du principe positif, ramène le mouvement à sa source : c'est la seconde force de la nature. Ces deux forces, considérées à la fois dans leur opposition et dans leur concours à une même fin, donnent l'idée d'un principe organisateur de l'univers. C'est là peut-être ce que les anciens entendaient par l'âme du monde. La force pri-

[1] *Von der Weltseele*, p. III-XII.

mitive, si elle était infinie, ne pourrait devenir l'objet de la perception. Limitée par la force opposée, elle devient une grandeur finie, et se manifeste par des phénomènes. Le seul objet immédiat de l'intuition est ce qu'il y a de positif dans les phénomènes. L'objet immédiat de la *physique spéculative* est donc le principe positif de tout mouvement, ou la force première de la nature. Elle se cache derriere les phénomènes divers, et se répand dans les matières particulières. Saisir ce protée de la nature, tel est le sujet de la première partie de cet ouvrage[1]. Nous en reproduisons les propositions principales.

Le mouvement de la *lumière* est un mouvement primitif, qui appartient à chaque matière comme telle : elle est dans un développement continu. Toute lumière que nous pouvons exciter nous-mêmes, tire son origine de l'air vital.

La chimie peut devenir le système général de la nature, et cet écrit en fournira la preuve. Il y a une lumière et une atmosphère universelles. La cause positive de tout mouvement est la force qui remplit l'espace. Pour l'entretenir, cette force a besoin d'être excitée. Le phénomène de toute force est une matière. Le premier phénomène de la force naturelle universelle qui commence le mouvement et l'entretient, c'est la lumière.

Ce qui vient à nous du soleil nous apparaît comme le positif; ce que la terre y oppose, comme le négatif. Le positif en soi est absolument un : de là l'idée d'une matière primitive. La force positive ne fait qu'éveiller la négative : elles ne sont nulle part l'une sans l'autre, et dans leur antithèse se trouve le germe de l'organisation universelle[2].

« On doit tenir pour établies les propositions suivantes · La polarité est une loi générale de la nature. — La lumière est la cause première et positive de la polarité universelle. —

[1] *Von der Weltseele*, p. 3-5.
[2] Ouvrage cité, p. 25-28.

Nul principe ne peut exciter la polarité, sans avoir en soi une duplicité primitive. — Enfin, une opposition réelle n'est possible qu'entre des choses d'un même genre et d'une origine commune : de là l'homogénéité de la matière. »

L'auteur cherche ensuite à établir que la lumière est le produit de l'éther et de l'oxygène ; que le premier en est la matière positive, et le second la matière négative. Les couleurs ne marquent que les diverses proportions possibles entre la matière positive et la matière négative de la lumière. — La matière positive de la lumière est la même que celle de la chaleur et de l'électricité. — Le rapport entre l'oxygène et la chaleur peut fournir la clef de tous les principaux changements des corps. — En général, une connaissance plus profonde de l'atmosphère produira une physique toute nouvelle. La vraie force de la nature n'est pas dans la matière compacte de laquelle sont formés les globes, et qui n'est que le *précipité* du travail chimique par lequel les matières plus nobles sont séparées des autres, etc.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, qui traite de l'origine de l'organisme universel, l'auteur recherche d'abord les caractères qui distinguent primitivement le végétal et l'animal. Il soutient que la végétation et la vie sont le produit d'un travail chimique ; que la première consiste dans une continuelle désoxydation, et la seconde dans une continuelle oxydation. L'un et l'autre résultent de la permanence du travail chimique. Le travail cessant, la mort s'ensuit ; les êtres vivent tant qu'ils *deviennent*[1].

La différence la plus essentielle entre les végétaux et les animaux est que les premiers, exposés à la lumiere, exhalent de l'air vital, tandis que ceux-ci le décomposent et ne rendent que l'azote, d'où résulte pour l'animal un plus haut degré de spontanéité. La végétation est une vie négative ; la plante

[1] *Von der Weltseele*, p. 181.

n'a que l'apparence de la vie, tandis que l'animal la possède véritablement, et ne cesse de la reproduire[1].

Pour *construire* la notion de la vie, c'est-à-dire, pour expliquer la vie comme phénomène naturel, il n'y a que trois hypothèses possibles.

1° Ou le principe de la vie gît uniquement dans la matière animale elle-même, ce qui est contraire à toute philosophie: il n'y a pas de matière vivante en soi.

2° Ou le principe de la vie est en dehors de la matière animale, et réside, par exemple, dans le fluide nerveux qui y est apporté du dehors; mais ce fluide étant lui-même un produit de la vie, n'en saurait être le principe.

3° Ou enfin ce principe est dans des éléments opposés, l'un positif et placé en dehors de l'individu vivant, l'autre négatif et placé dans l'animal.

Cette dernière hypothèse admise comme la seule raisonnable, il s'ensuit que l'élément positif de la vie doit être le même pour tous les êtres animés, que les éléments négatifs au contraire seront divers; qu'il y aura autant d'organisations particulières qu'il y a de combinaisons possibles de ces divers éléments. La condition négative de la vie est l'antagonisme des principes négatifs, antagonisme entretenu par l'action continuelle du principe positif; — pour que la vie dure, il est nécessaire que l'équilibre de ses principes soit incessamment troublé et rétabli[2]. Toutes les opérations dans le monde organique sont une individualisation continuelle de la matière.

L'auteur arrive, à travers beaucoup de détails, à ce résultat que toutes les fonctions de la vie ne sont qu'autant de ramifications d'une force unique, et que ce principe unique de la vie se manifeste par elles dans des phénomènes particuliers, de même que, sans doute, un même principe universel se

[1] *Von der Weltseele*, p. 182-185.

[2] Là même, p. 284.

manifeste dans la lumière, dans l'électricité, etc.[1] De grands naturalistes, ajoute M. de Schelling, sont arrivés par d'autres voies au même résultat. Cette idée est surtout confirmée par *le développement progressif des forces organiques dans la série des organisations*[2].

L'auteur termine par l'indication des degrés divers par lesquels le principe se manifeste et se développe. Ce principe, dit-il vers la fin, étant la cause de la vie, n'en peut être le produit. Il doit donc se trouver dans un rapport immédiat avec les premiers organes de la vie. Il doit être universellement répandu, bien qu'il n'agisse que là où il rencontre une réaction déterminée. C'est ainsi que le principe du magnétisme est présent partout, bien qu'il n'exerce son action que sur certains corps. Le courant magnétique trouve et atteint l'aiguille aimantée aussi bien en pleine mer que dans un appartement fermé, et partout il lui donne la même direction. De même le principe de la vie, de quelque part qu'il vienne, empreint les organes susceptibles de le recevoir, et partout leur imprime l'activité vitale... Dans ses effets, il n'est limité que par la nature de la matière avec laquelle il s'identifie. Susceptible de prendre toutes les formes, il est sans forme en soi. Il ne se communique pas à la matière par *infusion*, mais il s'adapte la matière et la forme d'après lui; il s'individualise, et en même temps il donne l'individualité. Cause de la vie, il ne peut entrer lui-même comme partie intégrante dans le travail vital; il est immuable, et n'est sujet à nulle affinité logique... Il échappe à tous les yeux, et ne peut être reconnu que dans les phénomènes individuels; et c'est ainsi que l'étude de la nature organique, comme celle de la nature inorganique, aboutit à cet être inconnu dans lequel la plus

[1] *Von der Weltseele*, p. 297.

[2] M. de Schelling cite à cette occasion un discours remarquable prononcé, en 1793, par le professeur Kielmeyer, discours, dit-il, duquel datera sans doute une nouvelle époque pour les sciences naturelles, p. 298.

ancienne philosophie pressentait déjà la forme première de la nature... Toutes les fonctions de la vie et de la végétation sont avec les phénomènes généraux dans un tel rapport, qu'il est évident que leur principe commun doit être cherché dans une seule et même cause. Nous voyons qu'une plus grande abondance de lumière a pour effet un mouvement universel dans la nature organique, mouvement qu'on ne peut pas cependant attribuer à l'action immédiate de la lumière elle-même, et qu'il faut dériver d'un principe universellement répandu, qui produit la lumière, tandis que de son côté la lumière ranime incessamment ce même principe... Il y a une multitude d'expériences qu'on ne saurait expliquer que par l'hypothèse d'une *continuité universelle de toutes les causes physiques*, et d'un *medium commun*, par lequel toutes les forces de la nature agissent sur les êtres sensibles. Dans ce principe, qui unit ainsi toute la nature en un organisme universel, nous reconnaissons encore une fois cet être que la plus ancienne philosophie appelait l'âme du monde[1].»

L'*Introduction à la philosophie de la nature* expose l'idée de la physique spéculative et l'organisation générale d'un système de la nature. A cette époque, Schelling concevait l'Être divin absolu comme se présentant sous deux faces, comme intelligence et comme nature, et il entendait par *philosophie de la nature* une science à part, coordonnée à la *philosophie de l'esprit*, qu'il traitera sous le titre d'*Idéalisme transcendantal*. Plus tard son système tout entier sera compris indifféremment sous le nom de *philosophie de la nature* ou d'*idéalisme objectif*. D'abord, dit M. Michelet de Berlin[2], Schelling s'appliquait à tout ramener au point de vue de l'absolu. Toutes les différences se sont évanouies dans l'idée de l'être divin, *un et absolu* : sous cette première forme il appelait lui-même sa philosophie la doctrine de l'IDENTITÉ

[1] *Von der Weltseele*, p. 301-305.
[2] *Geschichte der letzten Systeme*, etc., t. II, p. 211.

ABSOLUE. Mais pour concevoir l'identité, il faut reconnaître une différence. Le monde se présentait à Schelling sous le symbole de l'*aimant*, dont les différences n'excluent pas l'unité. La nature est un des pôles de l'absolu : elle est l'objet du système de la *philosophie de la nature*. Le pôle opposé, l'esprit, est l'objet du système de l'*idéalisme transcendantal*. Déjà ce philosophe a dépassé ses prédécesseurs pour le contenu de la science; mais sa méthode est encore celle de la déduction de Fichte.»

L'Introduction, comme on vient de le dire, explique ce que M. de Schelling entendait alors par philosophie de la nature, et expose le plan du système, dont voici les points principaux.

1. *La philosophie de la nature est une partie essentielle du savoir*[1]. L'intelligence existe de deux manières : elle est productive sans conscience dans la *contemplation* du monde, et productive avec conscience et liberté dans la création d'un monde idéal. La philosophie détruit cette opposition, en considérant l'activité spontanée et inconsciente comme primitivement identique avec l'activité libre et ayant conscience de soi, comme issue avec celle-ci d'une même racine. Cette identité se prouve immédiatement par l'activité à la fois aveugle et pleine de conscience, qui se manifeste dans les productions du *génie*, et indirectement par la réunion d'un élément *réel* et d'un élément *idéal* dans les productions de la nature. La philosophie aura donc partout à ramener la réalité aux idées, et c'est par là qu'elle devient *transcendantale*. L'univers est le produit de la plus haute géométrie. La nature n'est que l'organisme visible de notre entendement, et c'est pour cela qu'elle ne peut produire que des formations régulières, et qu'elle les produit avec nécessité. La *philosophie transcendantale* explique le monde réel par les idées, et

[1] *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, p. 1-4.

la *philosophie de la nature* a pour objet d'expliquer les idées par le monde réel, de telle sorte que ces deux sciences, identiques au fond, ne se distinguent que par les directions opposées de leurs recherches : ensemble elles constituent le système complet du savoir.

2. *Caractère scientifique de la philosophie de la nature*[1]. Cette philosophie, qui pose la nature à la fois comme *productive* et comme *produite*, peut s'appeler le *spinozisme de la physique*. Toute interprétation idéaliste doit en être bannie, la nature y étant supposée réelle et indépendante. Sa maxime est de tout expliquer par des forces purement physiques, y compris les phénomènes organiques.

3. *La philosophie de la nature est physique spéculative*[2]. Elle est toute réaliste, mais spéculative. Elle est, dans sa tendance, ce que fut la philosophie des physiciens anciens, ce qu'est chez les modernes la *Physique mécanique* de *Lesage*[3], qui a eu l'honneur de réintroduire la spéculation dans la science de la nature. Seulement à la place du principe mécanique, qui ne peut rendre compte de l'origine du mouvement, elle met le principe *dynamique*, auquel le mécanisme est lui-même subordonné.

4. *Comment est possible une physique spéculative*[4]. Comme il s'agit ici moins des phénomènes de la nature que de leurs principes, et comme notre tâche est de faire de la physique une véritable science, il faut examiner comment une pareille science est possible, quelles en sont les conditions. On ne *sait* dans toute la force du terme que ce dont on connaît les principes et la possibilité. On ne connaît, on ne sait une machine que lorsqu'on en comprend la construction. Or, pour apprendre à connaître la construction interne de la na-

[1] *Einleitung*, etc., p. 4-5.
[2] Même ouvrage, p. 6-7.
[3] Voir la note v.
[4] *Einleitung*, etc., p. 7-15.

ture, il faut l'interroger, la forcer à répondre par des expériences. Toute expérience faite à dessein est une question adressée à la nature, et toute question renferme un jugement *à priori* : toute expérimentation est divination et libre production des phénomènes. La science de la nature consiste donc à produire ses objets par elle-même. Nous ne savons véritablement que ce que nous avons produit nous-mêmes, et c'est ainsi que le savoir véritable est *à priori*. La construction au moyen de l'expérimentation n'est pas une production absolue par soi-même des phénomènes. Pour cela il faut savoir tout *à priori*, jusqu'à la loi suprême d'où sont dérivés toutes les autres lois et tous les phénomènes de la nature.

Puisque les causes premières de la nature ne se montrent pas elles-mêmes comme phénomènes, il faut ou renoncer à les connaître, ou les supposer *à priori*. Mais alors on ne produit qu'une science hypothétique, à moins que l'hypothèse ne soit aussi nécessaire que la nature. Or, une pareille hypothèse, nous la trouvons dans la dualité universelle, la nature étant à la fois production et productive, et cette dualité sera le principe nécessaire de toute interprétation de la nature : elle constitue l'idée même de la nature. Cette hypothèse absolue, toute nécessaire qu'elle soit, doit être toutefois à l'épreuve de l'expérience : si un seul phénomène se refusait à s'en laisser déduire, il faudrait la rejeter. Par cette déduction de tous les phénomènes d'une supposition absolue, notre savoir se change en une *construction* de la nature même, et devient science de la nature *à priori*, physique spéculative.

Il ne s'agit pas de se passer de l'expérience et de construire la nature avec de simples idées ; car nous ne savons rien que par l'expérience ; mais il s'agit de transformer les connaissances expérimentales en un savoir *à priori*, en se donnant la conscience de leur nécessité rationnelle. La nature est un système organique, et c'est à la comprendre comme tel que

consiste la philosophie de la nature. Si la nature est un système organique, le tout a dû exister avant les parties, et non en résulter. Il s'ensuit que la nature est elle-même *à priori*. et que toutes ses parties sont prédéterminées par le tout, ou par l'idée d'une nature en général. Or, si elle est *à priori*, il doit être possible de la connaître comme telle. Le système de l'expérience est plein de lacunes; la physique spéculative ne les comblera pas par des fictions : elle se bornera à les faire remarquer, et par là même elle a été de tout temps la mère de découvertes nouvelles.

5. *Du système de la physique spéculative en général*[1]. Ici l'auteur va au devant de certaines préventions qu'on pourrait apporter à l'étude de son système, et qui en pourraient faire méconnaître l'esprit. D'abord il ne faut pas s'attendre à des déductions transcendantales des phénomènes : la philosophie de la nature ne fait pas partie de la philosophie transcendantale. En second lieu, les notions de physique dynamique reçues diffèrent en plusieurs points de celles qu'on trouve ici. La dynamique de Kant est insuffisante, et manque de profondeur.

6. *Organisation générale du système de la physique spéculative*[2]. Le nom de science expérimentale n'a pas de sens; car l'expérience et la science sont des choses entièrement différentes. L'expérience pure est histoire, et rien de plus. La physique, comme résultat de la seule expérience, n'est qu'une collection de faits, de récits de ce qu'on a vu et observé. La physique actuelle est un mélange confus d'éléments empiriques et scientifiques. La physique spéculative n'admet dans son système que ce qui peut se *construire à priori*, et en exclut ce qui est purement empirique. Elle ne s'occupe pas des choses en tant qu'elles *sont*, mais en tant qu'elles *deviennent*; et comme, par conséquent, elle ne peut partir

[1] *Einleitung*, etc., p. 15-18.
[2] Là même, p. 19-26.

de rien qui soit déjà un produit ou une chose, son point de départ sera l'absolu. Le principe absolu sera l'objet des premières recherches. Ce sera l'*être général*, l'*activité productive* prise au sens absolu et indéterminé. Pour la science, la nature n'est primitivement que *productivité*. — L'ensemble des objets est le monde, un simple produit. La nature, comme simple produit, *natura naturata*, est la nature comme objet : c'est à elle que se rapporte l'expérience. La nature comme puissance productive, *natura naturans*, est la nature comme sujet : à elle se rapporte la théorie.

L'identité de la force productive et du produit dans l'idée primitive de la nature est exprimée dans la notion qu'on se fait vulgairement de la nature comme d'un tout qui est en même temps cause et effet de lui-même, et qui dans sa duplicité est identique. Cette identité est détruite et par l'empirisme qui partout ne voit que les effets, et par la spéculation qui ne voit que les causes.

C'est uniquement de la nature considérée comme objet que l'on peut dire qu'elle existe ; mais la nature considérée comme sujet est l'être ou la productivité même. En toute productivité il y a continuité absolue. La différence entre l'*intuition* et la *réflexion*, entre la physique *dynamique* et la physique *atomistique*, c'est que pour la première il y a continuité dans la nature, tandis que pour la seconde tout est isolé et sans continuité.

Ces principes admis, voici quelle sera l'organisation du système[1].

On conçoit la production comme s'opérant insensiblement et par degrés. Mais primitivement la productivité absolue se présente comme une évolution qui se fait avec une vitesse infinie, de telle sorte que rien de réel ou de déterminé ne s'offre à l'intuition.

[1] *Einleitung*, etc., p. 26-55.

Pour que le contraire ait lieu, pour que l'évolution de la nature puisse devenir l'objet de l'intuition, il faut admettre une retardation, une suspension de l'action productive. Mais si la nature est productivité absolue, la raison de cette suspension ne peut être en dehors d'elle. La nature en soi et primitivement n'est que productivité; il n'y a donc dans cette action de produire rien de déterminé, car *toute détermination est négation*[1] : donc elle ne peut par elle arriver à des produits. Pour qu'il y ait production réelle, il faut que la force productive soit déterminée, et cesse ainsi d'être productivité pure; mais en même temps il faut que la raison déterminante soit en elle-même.

Cependant, si la raison de la suspension est dans la nature, elle cesse d'être identité pure, pour devenir dualité, duplicité. C'est à cette condition seulement que de sujet pur elle peut devenir objet. Cette duplicité primitive est le principe de toute interprétation de la nature.

Or, si la nature est primitivement dualité, son action productive elle-même doit avoir primitivement des tendances opposées, l'une positive, l'autre suspensive de la production, négative quant à la première, mais également positive en soi.

Pour qu'il y ait un produit, il faut le concours de ces deux tendances; mais comme elles sont posées égales, leur produit est égal à zéro. Comment résoudre cette contradiction? On ne peut concevoir qu'un produit subsiste, sans que l'action par laquelle il devient soit permanente. Le premier produit est donc à chaque instant annulé et reproduit.

De là il suit que la permanence n'existe que dans la nature considérée comme objet, tandis que l'activité infinie est dans la nature considérée comme sujet. On peut concevoir l'action de produire sous l'image d'un fleuve, comme *identité pure*. Lorsque dans son cours il rencontre un obstacle, il se

[1] Spinoza.

forme un tourbillon, qui disparaît et se renouvelle à chaque instant. Primitivement rien ne peut se distinguer dans la nature; tous les produits sont invisibles et comme en dissolution dans l'infinie productivité. Ils ne surgissent de là, et ne sont peu à peu posés qu'à mesure que sont donnés des points d'arrêt ou de suspension. A chacun de ces points le cours du fleuve est rompu, la productivité continue est suspendue, et à chaque instant un flot nouveau survient et le torrent reprend son cours.

La philosophie n'a pas à expliquer la faculté productive de la nature, mais bien ce qu'il y a de permanent. Or, il n'y a quelque chose de permanent que parce que la nature combat sans cesse la permanence ou la durée de ses produits. Les produits ne seraient que de simples points, si la nature, en se répandant sur eux, ne leur donnait de l'étendue et de la profondeur.

Ce produit apparent, qui est à chaque instant reproduit, n'est pas *infini*, car, s'il l'était, la productivité en serait épuisée; il n'est pas non plus *fini*, car c'est bien toute la force de la nature qui s'y répand : il n'est fini qu'en apparence, et il est dans un développement infini.

Le point où se forme le produit est le point général de suspension, le point d'où part toute évolution. Mais, lorsqu'il y a eu évolution, ce même point est partout où il y a un produit. Ce produit est fini en soi; mais comme toute la productivité y est concentrée, il doit avoir en lui le principe d'un développement infini. Ainsi nous arrivons à la *construction* de ce *devenir* infini qui est l'expression empirique de l'infini idéal.

La nature n'est pas le produit primitif lui-même, mais l'évolution de ce produit. Il n'y a primitivement qu'un seul point de suspension de la faculté productive; mais, quant à l'évolution, on peut concevoir une infinité de pareils points, et c'est par là seulement que s'explique la diversité des pro-

ductions. Chacun de ces points est marqué par un produit déterminé; mais à chaque point de l'évolution la nature est infinie : elle est puissance infinie en chaque produit, et en tout produit est le germe d'un univers.

Il faut donc encore expliquer comment en chaque produit est suspendue cette tendance infinie : on a vu comment l'évolution se fait avec une vitesse finie, mais non pourquoi elle se fait avec une vitesse infiniment petite.

Le produit se développe à l'infini, et dans son évolution il ne peut rien y avoir qui ne soit encore un produit, une synthèse qui ne soit encore composée de nouveaux facteurs, dont chacun de même a les siens. Une analyse indéfinie ne pourrait donc arriver à rien d'absolument simple.

Mais si par la pensée l'on suppose que l'évolution a un terme, bien qu'en réalité elle soit infinie, elle ne pourrait s'arrêter à rien qui fût encore un produit, mais seulement à la productivité pure. La question est de savoir si l'on peut concevoir dans l'expérience un *dernier* de ce genre, qui ne soit plus *substratum*, mais la cause de tout substratum, plus un simple produit, mais absolument productif. Comme ce dernier terme de l'analyse aurait le caractère de l'absolu, il faudrait qu'il se présentât comme le principe de tout ce qui remplit l'espace, bien qu'il ne fût pas lui-même dans l'espace. Ce qui remplit l'espace, ce n'est pas la matière; car la matière est l'espace rempli lui-même. L'être même n'est pas dans l'espace; il est ce qui est. Or, il est évident qu'on ne peut voir ce qui n'est pas dans l'espace; on ne peut le concevoir que par des attributs négatifs.

Ce qui est dans l'espace est comme tel mécaniquement et chimiquement décomposable; donc, ce qui ne peut se décomposer ainsi serait au delà de l'espace. Or, il n'est rien de ce genre, si ce n'est le dernier principe de toute qualité; car, bien qu'une qualité puisse être effacée par une autre, cela ne peut avoir lieu que dans un troisième produit C, à la

formation duquel A et B, les deux facteurs de C, doivent concourir.

Ce principe indestructible, qui ne peut se concevoir que comme *intensité pure*, est, comme cause de tout substratum, en même temps le principe de toute divisibilité infinie. Ainsi donc ce qui est purement productif, sans être un produit, n'est que la raison définitive de la qualité. Or, toute qualité est déterminée, tandis que la productivité est primitivement indéterminée. Dans les qualités la faculté productive infinie apparaît donc déjà comme suspendue : c'est en elles que la suspension est le plus primitive.

C'est ici que le système de Schelling se sépare de la dynamique ordinaire. Il admet ce qu'il appelle des *actions* simples et primitives, ou des productivités simples, des *entéléchies pures*, non comme existant réellement dans la nature, mais comme les raisons idéales des qualités. Il n'y a rien de simple dans l'espace, rien qui soit mécaniquement simple; ce qui est vraiment simple doit être conçu comme au delà de l'espace : c'est l'*intensité pure*, représentée par l'idée d'*action*. Ce n'est pas le produit de cette action qui est simple, mais l'action elle-même, abstraction faite de son produit, et c'est la simplicité de l'action qui explique l'infinie divisibilité du produit. La philosophie de Schelling est *atomistique dynamique*. Le simple, selon lui, est la base (*der Ansatz*), le point de départ du produit, ainsi que le point est le commencement de la ligne : il est entéléchie pure. Il n'est connu que par son produit, c'est-à-dire, par l'expérience. Les qualités primitives, qui sont intensité pure, ne peuvent pas être *construites à priori* : elles sont la limite absolue où s'arrête la construction. On ne peut expliquer que les qualités relatives. Une qualité est déterminée par celle qui lui est opposée, et cette opposition est elle-même déterminée par une autre. Il sera établi dans le système que toute qualité est *électricité*, et que réciproquement l'électricité d'un corps en est aussi la qua-

lité; que tout ce qui est sensible pour nous ne l'est que par l'électricité, et que probablement elle seule est immédiatement sensible, vérité déjà soupçonnée par Volta.

Tous les efforts tentés pour *construire* les qualités, soit qu'on les exprime par des figures ou par des formules analytiques, en les réduisant à la force attractive et à la force de répulsion, ont été vains. Demander quel est le principe de la qualité, c'est se placer au point de départ de la nature, mais ce point n'est donné nulle part.

La philosophie de réflexion aboutit à la physique atomistique. Le système dynamique nie l'évolution absolue de la nature, et va de la nature comme synthèse ou sujet, à la nature comme évolution ou objet; le système atomistique, au contraire, va de l'évolution à la synthèse : le premier passe de l'intuition à la réflexion, le second, de la réflexion à l'intuition. Les deux directions sont également possibles; mais les problèmes se présentent dans les deux systèmes dans un ordre inverse. Ce qui, dans la physique atomistique, est la cause de la *composition* de la nature, est, dans la physique dynamique, *suspension de l'évolution*. Celle-là explique la composition par la force de cohésion, qui ne peut jamais produire une véritable continuité; celle-ci explique la cohésion par la continuité de l'évolution.

Les deux systèmes partent également de quelque chose d'idéal; car la synthèse absolue est tout aussi idéale que l'analyse absolue. La réalité n'est dans la nature que comme produit; mais la nature n'est le produit conçu ni comme *involution*, ni comme *évolution* absolue : le produit est compris entre les deux extrêmes. Le premier problème à résoudre pour l'un et l'autre système est de *construire* le produit; tous les deux calculent avec des grandeurs idéales, tant que le produit n'est pas construit; seulement ils suivent des directions différentes : ils sont la preuve l'un de l'autre. Ce qui est caché dans les profondeurs de la nature productive, doit

nécessairement se réfléchir dans la nature produite, et ainsi le système atomistique doit être le constant reflet du système dynamique. C'est à dessein que, dans son *Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, l'auteur a suivi la direction de la physique atomistique. Ici, au contraire, dans l'*Introduction*, il fait voir dans la nature productive ce qui, dans l'*Esquisse*, sera montré comme étant dans le produit.

Dans la productivité pure de la nature il n'y a rien qui puisse être distingué au delà du moment de la division; le produit ne résulte que de la productivité désunie ou suspendue. Comme la faculté productive absolue ne tend qu'à produire en général, et non à rien produire de déterminé, cette autre tendance de la nature, par suite de laquelle il y a un produit, sera l'effet d'une force négative de la productivité. Dans la nature, le produit et la productivité se supposent réciproquement : la nature ne peut que balancer entre ces deux états extrêmes, et se rapprocher de l'un et de l'autre.

La productivité pure tend primitivement à l'uniforme, à l'absence de forme. Du point de vue subjectif elle est donc ce qui est absolument sans forme. Elle n'apparaît comme réellement productive, que là où elle est limitée. Elle n'est *fixée* que par la limitation : l'électricité n'existe que du moment qu'elle est limitée.

La condition de toute formation naturelle est donc la *dualité*, et c'est dans ce sens que Kant construit la matière au moyen de deux forces opposées. Dans la nature il n'y a jamais ni productivité pure, ni produit pur, celle-là étant la négation absolue de tout produit déterminé, et celui-ci la négation de toute productivité. La nature sera donc un milieu entre les deux, et l'on arrive ainsi à l'idée d'une productivité tendant à devenir produit, ou d'un produit indéfiniment productif. Ce produit, en tant que productif, ne peut l'être que d'une manière déterminée : c'est-à-dire, il y aura formation.

Et comme il est infiniment productif, il y aura des formes successives, quoique momentanément fixées, l'évolution continue se faisant avec une vitesse finie. Le produit naturel apparaîtra ainsi comme livré à une série infinie de métamorphoses.

Cette transformation ne peut s'opérer sans règle, et cette régularité sera exprimée par une analogie interne des formes successives, laquelle suppose un type commun fondamental.

Mais ce produit n'est pas encore celui que nous cherchons, un produit qui, bien que productif à l'infini, demeure à jamais le même. Pour cela il aura besoin d'être suspendu, retardé dans son action par une désunion, une division de la limitation. On trouvera la solution de ce problème dans le premier chapitre de l'*Esquisse*.

Grâce à l'inévitable division de la productivité en des directions opposées, à chaque degré de développement, le produit est lui-même divisé en des produits individuels, qui sont autant de degrés de l'évolution générale. Ce qui le prouve, c'est la continuité des formes qui est une loi de la productivité, bien qu'elle ne se montre pas entièrement réalisée dans la nature. Cette loi, il faut l'examiner de plus près; il faut voir comment l'action productive, avant de se fixer sur un point, se matérialise insensiblement, et se réalise en des productions toujours plus fermes; ce progrès donne lieu à une *échelle dynamique progressive*, qui est l'objet de la question fondamentale du système.

Voilà donc qu'il existe des produits individuels; mais dans ces produits il faut toujours encore distinguer la productivité comme telle. La persistance du produit sera le résultat de sa constante reproduction par lui-même. Un produit productif ne peut subsister comme tel que sous l'influence de forces extérieures, parce que ce n'est que par là que la productivité peut être interrompue et empêchée de s'épuiser dans un porduit. Ces forces extérieures constitueront une sphère à part,

qui n'est point productive, un monde entièrement fixé et invariablement déterminé. Il existe donc une autre espèce de produits encore que ceux qu'on a expliqués jusqu'ici, savoir des produits non productifs. Il faudra dès-lors trouver une formule plus générale de construction, qui puisse s'appliquer à tout produit, productif ou non, organique ou inorganique.

Tel sera l'objet de nos recherches ultérieures.

Jusqu'ici l'on n'a encore posé des produits non productifs, ou un monde inorganique, que par hypothèse, pour expliquer le monde organique. Les conditions de ce monde inorganique ne peuvent donc également être posées qu'hypothétiquement; elles seront déduites de l'opposition que forme avec lui le monde organique. Tant que l'on n'aura pas trouvé la formule générale qui doit servir de principe commun à la construction de l'un et de l'autre, le tout ne sera posé que par hypothèse.

Le reste de l'*Introduction*[1] est consacré à donner des éclaircissements sur la solution de ce problème capital de la physique spéculative. Ce problème peut s'énoncer ainsi : *Réduire la construction du monde organique et celle du monde inorganique à une commune expression*, ou recherche le principe commun de ces deux mondes.

1. On peut d'abord poser en principe que, *le produit organique étant le produit à la seconde puissance, la construction organique de ce produit doit être au moins le symbole de la construction primitive de tout produit.*

En général, pour que la production puisse se fixer sur un point, il faut que des limites soient données; mais la cause de cette limitation ne peut être trouvée dans le phénomène. Dans la nature organique, ces limites de la productivité sont données dans la *sensibilité*, condition première de la construction du produit organique.

L'effet immédiat de la productivité limitée est une succes-

[1] *Einleitung*, etc., p. 57-83.

sion réciproque de *contraction* et d'*expansion* dans la matière donnée.

Là où cette succession alternative s'arrête, la productivité passe à l'état de produit, et là où elle est rétablie, le produit passe à l'état de productivité; car le produit devant demeurer indéfiniment productif, ces trois degrés de l'action productive doivent pouvoir se distinguer dans le produit. Et ainsi que ces trois degrés se distinguent dans l'individu, ils doivent se trouver distincts dans toute la nature organique, et par conséquent l'échelle des organisations est celle de la productivité même. La productivité s'épuise jusqu'au degré C dans le produit A, et ne peut commencer dans le produit B que là où elle a cessé avec ce même produit, et ainsi de suite jusqu'à épuisement. C'est sur cette échelle dynamique que repose la construction de toute la nature organique.

2. La généralisation de ces propositions fournit les principes suivants d'une théorie générale de la nature.

1° La production doit être primitivement limitée; mais comme auparavant tout est *identité pure*, cette limitation ne peut avoir sa raison dans une différence déjà donnée, mais bien dans une opposition qui ait son origine dans la productivité elle-même.

2° Cette différence est la première condition de toute activité; la productivité balançant entre les limites opposées, tour à tour à l'état d'expansion et à l'état de contraction, donne naissance à quelque chose qui ne subsiste que par le changement, par la succession de mouvements opposés.

3° Il s'agit de savoir comment ce produit peut être fixé. Il ne peut l'être que par un tiers. Mais ce tiers, d'où viendra-t-il? Il faut qu'il soit primitivement compris dans l'opposition hors de laquelle il n'y a rien. L'opposition détruit l'identité; mais la nature est primitivement identité : il faut donc qu'il y ait dans l'opposition même une tendance au retour à cette identité.

L'identité issue de la différence est non-différence, *indifférence*, et ainsi le tiers dont il s'agit est tendance à l'indifférence. Cette tendance est le substratum du changement, et le suppose comme elle en est supposée : la différence et la tendance à l'indifférence sont identiques quant au temps, et se supposent à chaque instant réciproquement.

L'identité de la nature n'est pas absolue ; elle est seulement indifférence. Comme la tendance à l'indifférence suppose l'opposition primitive, il ne peut la détruire absolument : la durée constante de l'une a pour condition celle de l'autre.

Mais comment concevoir l'opposition comme constante? On ne peut la concevoir ainsi que comme infinie, c'est-à-dire, en supposant que les limites extrêmes soient toujours séparées, de telle sorte que la synthèse ne soit jamais absolue, et que l'indifférence ne soit jamais que relative ; que chaque indifférence laisse toujours subsister une nouvelle opposition. Grâce à l'opposition primitive et à la tendance vers l'identité, un produit vient à naître ; mais ce produit ne détruit l'opposition qu'en partie, et de là même résulte une nouvelle opposition, différente de la première, d'où naît un nouveau produit, et ainsi indéfiniment. Le produit définitif par lequel toute opposition serait détruite, ne se réalise jamais ; il n'y a jamais que tendance vers lui : il *devient* sans cesse, il n'*est* jamais.

L'organisation ainsi déterminée *à priori*, est celle de l'univers dans le système de gravitation. La force de gravitation est simple, mais sa condition est *dualité*. L'indifférence ne peut sortir que de la différence. La dualité détruite est la matière comme masse.

Le point de l'indifférence absolue n'est nulle part ; il est partagé sur plusieurs points. L'univers, qui se forme du centre à la circonférence, cherche le point où se réduisent les oppositions les plus extrêmes de la nature, et l'impossibilité où il est de trouver ce point assure l'infinité de l'univers. C'est

ainsi que le soleil, n'étant qu'indifférence relative, entretient, dans sa sphère d'action, l'opposition qui est la condition de la pesanteur sur les globes placés sous son empire. L'indifférence est à chaque instant détruite et rétablie, et c'est pour cela que la pesanteur agit dans les corps en repos comme dans ceux qui sont en mouvement.

4° Après avoir ainsi trouvé la construction de la matière en général, il faut encore rendre compte de la différence spécifique de la matière.

Ce que toutes les matières particulières B, C, D, etc., ont de commun quant à la matière A, est la différence qui n'a pas été détruite par A, et qui n'est encore détruite en B, C, D qu'en partie, et par conséquent aussi la pesanteur déterminée par cette différence. Ce qui donc distingue B et C de A, c'est cette différence même. De la même manière ce qui différencie C et B, c'est la différence qui n'a pas été détruite par la matière B, et qui a passé à la matière C.

5° Que l'identité de la matière ne soit pas identité absolue, mais seulement *indifférence*, on ne peut le prouver que par la possibilité de détruire cette identité, et par les phénomènes qui en résultent. Cette action par laquelle est détruite l'identité et les phénomènes qui en sont le résultat peuvent être appelés, pour plus de concision, le *travail dynamique* (*der dynamische Prozess*). Ce *processus, ce travail progressif aura autant de degrés qu'il y a de degrés de transition de la différence à l'indifférence.*

Le premier degré sera marqué par des objets où le rétablissement et la solution de l'opposition sont eux-mêmes à chaque moment l'objet de la perception. Ici tout le produit est à chaque instant reproduit; l'opposition détruite renaît sans cesse. Mais ce rétablissement de la différence se perd immédiatement dans la pesanteur universelle; il ne peut donc être aperçu que dans des objets individuels, qui paraissent graviter entre eux. Deux produits de ce genre sont l'un à l'autre

comme la terre et la boussole sont entre elles. Ici ce n'est pas l'objet lui-même, mais sa reproduction qui est perçue.

Au premier degré de l'évolution dynamique reparaît dans l'identité du produit sa duplicité; au second degré l'opposition se partage sur des corps divers A et B. Il y aura gravitation de deux facteurs l'un vers l'autre : d'où résulte une nouvelle indifférence, qui, lorsque l'équilibre est rétabli entre eux, devient répulsion. Le second degré est ainsi marqué par l'attraction et la répulsion : électricité.

Au second degré l'un des deux facteurs du produit n'a sur l'autre qu'une prépondérance relative; au troisième degré cette prépondérance est absolue : il y aura retour de la matière au premier degré de l'évolution; c'est le *processus* ou le *travail chimique*.

Au premier degré, il y a différence pure, sans substratum; au second, les facteurs simples de deux produits se sont opposés; au troisième, l'opposition est entre les produits eux-mêmes : la différence s'y trouve à la troisième puissance.

6° Le *processus* ou *le travail dynamique n'est autre chose que la seconde construction de la matière,* et autant il y a *de degrés dans ce développement, autant il doit y avoir aussi de degrés dans la construction primitive de la matière.*

Cette proposition est l'inverse de la précédente. Le *magnétisme, l'électricité* et le *travail chimique* sont les trois catégories de la primitive construction de la nature. C'est par là que la nature se produit de son propre mouvement.

3. A présent nous approchons de la solution de notre problème. La nature inorganique est le produit de la première *puissance;* la nature organique est celui de la seconde. Voilà pourquoi celle-ci paraît contingente relativement à celle-là, et la première nécessaire quant à la seconde. La nature inorganique peut être produite par des facteurs simples, tandis que la nature organique ne peut sortir que de produits devenus facteurs.

Par la même raison la nature inorganique se présente comme ayant toujours existé, tandis que la nature organique semble avoir commencé.

Par l'organisation la matière recommence le cercle de ses formations, de son développement. Les mêmes degrés que la production parcourt primitivement, elle les parcourt de nouveau dans la nature organique. La vie est la puissance supérieure du travail chimique, et si la forme générale de celui-ci est la duplicité, la forme fondamentale de la vie est *triplicité*. Or, cette triplicité est la forme du galvanisme; le travail galvanique ou de l'*irritabilité* est donc d'une puissance plus haut que le travail chimique, et c'est ce troisième qui empêche l'indifférence dans le produit organique.

Il résulte de tout ce qui précède que la condition de tout produit organique est la *dualité*, mais que ce produit n'est organique et productif à son tour qu'à la condition que la différence ne puisse jamais devenir indifférence.

Il en résulte encore qu'il est impossible de réduire la construction du produit organique et celle du produit inorganique à une expression commune. La question était mal posée. Énoncée, comme elle l'a été, elle suppose qu'il y a une opposition réelle entre ces deux genres de produits, tandis qu'on vient de voir que le premier n'est qu'une plus haute puissance du second, qu'il est le résultat des mêmes forces que celui-ci, à une plus haute puissance. La *sensibilité* n'est que le magnétisme à un plus haut degré de développement, l'*irritabilité* qu'un degré plus élevé de l'électricité, et la *reproductivité* ou l'instinct de reproduction que le travail chimique élevé à une plus haute puissance. Les trois, la sensibilité, l'irritabilité, la reproductivité ou l'instinct plastique (*der Bildungstrieb*), sont compris ensemble dans le *processus* ou le travail de l'*irritation*. Et s'il est vrai que ces trois ne soient qu'autant de fonctions supérieures du magnétisme, de l'électricité et de l'action chimique, il doit y avoir aussi pour ces derniers

une pareille synthèse commune, qui ne pourra se trouver, sans doute, que dans la nature considérée comme un tout absolument organique. Tel, en effet, doit être le résultat de toute véritable philosophie de la nature : il n'y a de différence entre le monde organique et le monde inorganique que dans la nature considérée comme objet ou comme produit (*natura naturata*); la nature considérée comme activité productive (*natura naturans*) comprend et domine l'un et l'autre.

CHAPITRE V.

PREMIÈRE ESQUISSE D'UN SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Le *système* auquel l'écrit que nous venons d'analyser sert à la fois de préparation et de commentaire, est divisé en trois parties : la première traite de la *nature organique;* la seconde, de la *nature inorganique;* la troisième, des *rapports* de l'une avec l'autre. Le tout est précédé d'un précis très-succinct qui nous servira de guide pour notre analyse[1].

I. Dans la première partie l'auteur établit que *la nature, dans ses produits les plus primitifs, est organique.*

1. Puisque philosopher sur la nature, c'est la créer, il faut, avant tout, trouver le point d'où la nature puisse *commencer* à *devenir,* le point de départ du mouvement par lequel elle devient ou se réalise. L'activité productive, conçue comme infinie, et par conséquent comme idéale, pour devenir réelle, a besoin d'être *retardée,* suspendue. Mais cette activité étant primitivement infinie, il s'ensuit qu'alors même qu'elle est momentanément suspendue, elle ne peut aboutir à des produits finis, définitifs, et que, s'il en existe de pareils, ils ne le sont qu'en apparence : c'est-à-dire, chaque produit doit être à son tour indéfiniment productif, avoir en lui le germe d'un développement infini[2].

[1] *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799.
[2] Même ouvrage, p. 3-14.

2. L'analyse par laquelle on cherche à remonter jusqu'au principe de la nature réelle, ne peut donc pas s'arrêter à quelque chose qui soit encore un produit, à une chose déterminée, mais à la productivité pure. Cette productivité absolue, qui n'a plus de substratum, et qui est la cause de tout substratum, est la limite de toute analyse et placée au delà de toute expérience. Ce principe est la condition nécessaire, le *postulat* de toute la philosophie de la nature, et doit comme tel être posé d'une manière absolue. C'est ce qu'il y a dans la nature de mécaniquement et de chimiquement *invincible*, et comme tel il est conçu comme la cause de toute qualité primitive. Ce principe absolument productif est désigné par l'idée d'*action simple;* c'est le principe de l'*atomistique dynamique*.

Puisque, dans la nature considérée comme objet, il y a évolution d'un produit infini, si l'analyse était conçue comme absolue, il faudrait admettre une diversité infinie d'*actions simples*, comme éléments de la nature et de toute construction de la matière; mais cette analyse absolue est impossible, et par suite ces actions simples ne sont que les facteurs intelligibles de la matière.

Ces actions simples ne peuvent se distinguer les unes des autres que par les *figures* primitives qu'elles produisent, et en cela l'auteur est d'accord avec les atomistes; mais il s'en sépare, en disant que ces figures fondamentales ne peuvent pas être conçues comme *existantes :* elles doivent être considérées comme se détruisant réciproquement, comme se pénétrant par une sorte de *cohésion*.

Le produit primitif de cette cohésion est la *fluidité primitive*, l'*indécomposable absolu* et, par là même, le *décomposable absolu*. Si ce principe était seul, toute individualité, tout produit naturel serait impossible.

Il faut donc supposer dans la nature un contre-poids qui porte d'un autre côté la matière à se perdre dans l'*indécom-*

posable, lequel, à son tour, ne peut exister qu'autant qu'il est en même temps absolument *composable*. La nature ne peut se perdre ni dans l'un, ni dans l'autre extrême : dans son état primitif elle est un milieu entre les deux.

L'état de la *figuration* est donc l'état le plus primitif de la nature. Elle est égale à un produit qui passe de forme en forme suivant un certain ordre, mais selon lequel il n'y a pas de produit déterminé sans l'intervention d'un principe de retardation ou de suspension de l'activité formatrice. Cette retardation ne peut se concevoir que sous la condition que la faculté de formation se divise en des directions opposées, ce qui, à un degré inférieur, se manifeste comme *différence sexuelle*. Par là se trouve assurée la permanence des divers degrés de développement dans la nature.

Mais au fond, ces divers produits sont ensemble un produit unique suspendu à divers degrés; ce sont autant de variétés d'un seul et même idéal primitif. Ce qui le prouve, c'est la gradation dynamique qui se remarque dans la nature. C'est par l'application de ce principe de la continuité des fonctions organiques que l'histoire naturelle devient système de la nature[1].

3. *Le problème général de la philosophie de la nature est de déduire* A PRIORI *qu'il y a une progression dynamique dans la nature*[2].

On a posé dans la nature des produits individuels; mais elle tend à un organisme universel : elle lutte partout contre toute individualité.

Il y a en tout produit organique détermination réciproque de la sensibilité ou de la *réceptivité* et de l'activité. L'activité de l'organisme est déterminée par sa réceptivité, c'est-à-dire, l'activité organique dépend de l'action de principes extérieurs ou matériels, et réciproquement, la réceptivité de l'organisme est déterminée par sa propre activité.

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. I et p. 3-14.

[2] Là même, p. I-IV et p. 14-66.

La première de ces deux propositions est le principe du matérialisme physiologique, la seconde celui de l'immatérialisme physiologique. Le premier système, physiologie chimique, fait consister l'organisme dans la seule sensibilité, et nie tout sujet, toute action du sujet; le second, admettant une activité absolue, nie toute action du dehors. Les deux doctrines sont fausses, et se détruisent réciproquement, ou, pour mieux dire, elles sont vraies toutes deux dans une troisième. La vie est une activité qui réagit contre toute influence du dehors, mais qui ne se manifeste qu'autant qu'elle est excitée par une action venue du dehors : la condition de la vie est donc l'excitation, ou l'*irritation* par des influences extérieures. C'est ainsi que l'air qu'on respire est au fond destructif de la vie; il tend incessamment à soumettre la matière vivante à des forces chimiques; mais par là même que la nature extérieure tend à détruire la vie, elle l'entretient, en ranimant sans cesse l'activité organique. Ni l'activité, ni la réceptivité de l'organisme n'existent réellement en soi : elles naissent l'une de l'autre, se supposent et se déterminent réciproquement.

Mais si, dans l'organisme, l'activité a pour condition la réceptivité, par là même se trouve posé un monde inorganique, exerçant sur l'organisme une action déterminée; et ce monde, en tant qu'il est lui-même déterminé et fixé, doit être à son tour soumis à une influence extérieure quant à lui qui le force à demeurer ce qu'il est. Il forme ainsi avec le monde organique, qui lui est soumis, un *intérieur* commun. Pour établir cette unité du monde organique et du monde inorganique, il faut rechercher les conditions de celui-ci. Tel est l'objet de la seconde partie du traité.

II. Si, dans la nature organique, l'espèce seule est fixée, dans la nature inorganique c'est l'individuel qui est fixé. Aussi nul individu ne peut-il s'y reproduire. Elle offre une variété de matières qui sont à côté et en dehors les unes des

autres : la nature inorganique est *masse* seulement. Mais à cause de cela même ces matières doivent tendre à se pénétrer, et il faut supposer une cause qui entretienne cette tendance par laquelle elles sont unies, un principe de leur tendance réciproque à l'intussusception : ce principe, c'est la pesanteur universelle. Pour l'expliquer, deux systèmes sont possibles :

1° Le système *mécanique* ou *atomistique*, d'après lequel les masses sont poussées les unes vers les autres par une impulsion étrangère, qui serait ainsi le premier principe de la nature : ce système s'arrête à l'inexplicable.

2° Le système *métaphysique de l'attraction*, d'après lequel il n'y a pas de principe matériel de gravitation; le principe de la pesanteur selon les newtoniens est immatériel, une force fondamentale de toute matière.

Ces deux doctrines se réfutent mutuellement, et se concilient dans une troisième : le système de l'*attraction physique*, déduit de la théorie de la construction universelle du monde.

Il ne saurait y avoir de principe matériel qui par son choc soit la cause de la gravitation, car il faudrait qu'il fût lui-même à la fois pesant et non pesant; et l'on ne peut pas non plus concevoir une force immatérielle qui, par exemple, attire la terre vers le soleil. Selon le troisième système, il y a tout à la fois dans le phénomène de la gravitation quelque chose de matériel, d'empiriquement déterminable, et quelque chose d'immatériel. Il y aurait quelque chose de matériel dans ce phénomène si, par exemple, la pesanteur de la terre à l'égard du soleil était déterminée par la qualité respectivement spécifique de la matière des deux masses. Il y aurait ensuite dans ce même phénomène quelque chose d'immatériel, en tant que pour l'expliquer, outre cette qualité spécifique générale, il ne serait pas nécessaire de supposer un principe de pesanteur particulier, mais que toutes les matières terrestres, en vertu seulement d'une qualité commune quoique spéci-

fique quant aux matières d'autres globes, graviteraient vers le soleil, bien que, peut-être, cette qualité fût entretenue uniquement par l'influence matérielle du soleil, influence qui cependant ne serait que la cause médiate de la pesanteur. Or, la tendance qui porte toutes les parties d'une même masse à s'unir étroitement, ne peut venir que de l'influence sur elles d'une masse extérieure, et ne peut s'expliquer que par leur tendance commune à s'unir avec une troisième. La première tendance ne serait ainsi qu'apparente, puisqu'elle résulterait de la seconde, ou, pour mieux dire, elle ne serait que cette seconde tendance elle-même. Cette tendance commune, qui porte toutes les parties d'une même masse vers une autre, est précisément ce qui les lie entre elles. D'après ce système on dirait : le soleil agit sur le globe terrestre de telle manière qu'il naît en chacune des parties de celui-ci une tendance commune vers toutes les parties de celui-là. De là un nouveau problème ayant pour objet d'expliquer cette influence du soleil sur la terre. Elle s'expliquerait de la même manière, savoir par l'influence sur le soleil d'une troisième masse, vers laquelle le soleil et la terre, avec les autres planètes, auraient une commune tendance, et ainsi de suite. Par là on arrive à concevoir toutes les sphères célestes comme formant un vaste système, un organisme universel, dont il ne s'agit pas encore de rechercher le principe absolu. Il suffit pour le moment d'établir que l'action qui entretient cette propriété commune à toutes les parties d'une même masse, doit pouvoir se transmettre. Si la masse A influe sur B, A et C graviteront immédiatement l'une vers l'autre, ou l'influence de la masse A sera transmise sur C par B.

Ensuite, pour expliquer la tendance de toutes les parties de la terre vers toutes les parties du soleil, il faut admettre qu'elles ont une propriété commune, qui domine toutes leurs différences, et qui est spécifique à l'égard de la matière des autres globes. De la même manière la terre et le soleil doivent

avoir ensemble une même propriété spécifique quant à un troisième, et appartenir à une même sphère d'activité, et ainsi indéfiniment. On arriverait ainsi à l'unité d'une multitude de matières coexistantes. Cette communauté de nature, qui lie entre elles toutes les parties d'une même masse, ou plusieurs masses, peut s'expliquer par leur origine commune dans une seule et même synthèse primitive. On peut aussi concevoir tous les corps célestes comme les débris d'une même masse, et se rappeler l'effet singulier que deux corps différents produisent l'un sur l'autre par leur seul contact, qui leur donne pour un temps une qualité commune, ainsi que cela a lieu dans les phénomènes du galvanisme et du magnétisme.

Mais quelle est cette synthèse primitive et universelle dont le monde est le résultat actuel? Est-il possible de l'expliquer mécaniquement, ou ne faut-il pas plutôt concevoir l'origine de l'univers comme organique, comme produite par une expansion et une contraction alternatives? On pourrait admettre que la formation cosmique a commencé par une contraction qui, partie d'un point central, s'est étendue à la fois à travers un espace immense, où était éparse la matière primitive; que, en même temps que ce point central a exercé ainsi sur cette matière cette action de contraction, un effet contraire s'est produit, par lequel des matières de qualité différente ont été repoussées hors de cette sphère de formation, de telle sorte que le travail de formation aurait commencé également et à la fois sur plusieurs points. Tout travail d'assimilation suppose *élection*, et par conséquent séparation, expulsion, épuration. On pourrait concevoir que le point central unique, en même temps qu'il se forme par assimilation, repousse vivement des masses entières. L'affinité générale qu'on doit supposer à la matière primitive, puisqu'elle a pu être attirée vers un même point, se divise ainsi en une multitude infinie de sphères d'affinité toujours plus étroites, et cette organisa-

tion se spécifiant à l'infini, est l'origine du système de l'univers.

La masse qui se forme la première est le produit primitif, qui se divise en un nombre infini de produits nouveaux. Cette masse primitive, comme premier produit de la nature, se divisera en deux facteurs opposés, qui sont eux-mêmes des produits. Ainsi se formeront tout d'abord trois masses primitives, première ébauche de l'univers naissant, et c'est bien trois masses qu'il faut pour former un système de gravitation ou d'équilibre. Posons trois masses A, B, C. L'effet de A sur B sera neutralisé par C, et en même temps sera neutralisée l'action de C sur A par B, et celle de B sur C par A.

La première masse, à mesure qu'elle se forme, doit donner lieu à un antagonisme de l'équilibre, en se séparant en ses deux facteurs opposés, et ne retenir ainsi que ce qui leur est commun. Les deux facteurs, à leur tour, comme produits, doivent se diviser chacun encore de la même manière, et ainsi de suite. De cette façon deux produits de la même sphère de formation sont toujours opposés entre eux, et sont égaux relativement à la formation supérieure d'où ils dérivent. Leur principe commun n'est ni dans l'un, ni dans l'autre, mais dans leur commune synthèse, le soleil, par exemple. Telle serait aussi l'origine de la dualité universelle de la nature : elle est l'effet et non la cause de la gravitation universelle.

On peut donc dire que l'univers s'est produit lui-même au moyen d'une *explosion*, d'une évolution continue, par une organisation se développant à l'infini, en partant d'une même masse en formation, se divisant en trois masses primitives. Tout système dans l'univers devra donc pouvoir être réduit à trois masses premières. Si le système solaire compte plus de corps, cela doit s'expliquer par l'inégalité de la force avec laquelle s'est opérée l'explosion.

Il résulte de cette théorie que l'univers est livré à une mé-

tamorphose organique perpétuelle, puisqu'il ne continue à durer que par une expansion et une contraction continuelles : l'univers devient indéfiniment. Admettre un point central commun de l'univers, un centre absolu, d'où serait partie toute formation, ce serait dire qu'il est fini. Mais, si le monde n'est pas fini, s'il *devient*, et que l'on admette qu'une action unique, première cause du mouvement général, partie d'un premier point, se continue ensuite dans tous les sens, ce premier point sera au moins le centre de cette création naissante.

Cependant les formations primitives et indépendantes auront ensemble un centre idéal, précisément parce que chaque système particulier s'est formé avec indépendance, et à mesure que ces formations *progressent*, ce centre, qui tombera toujours dans l'espace vide, sera continuellement transporté ailleurs.

Si nous considérons un ensemble de systèmes donné, issu d'un même point, nous trouverons que les systèmes particuliers qui le composent, se présentent à trois états différents. Les uns sont à l'état de la plus grande expansion, dans lequel le mouvement centrifuge tient encore en équilibre la tendance centripète, tandis que d'autres en sont déjà dans un état moyen de contraction, et que d'autres enfin, parvenus au plus haut degré possible de contraction, touchent à leur décadence. Tout système retourne en définitive à son centre, et ensuite, en vertu de la même loi qui a présidé à sa formation, tout système se relève de ses ruines rajeuni, renouvelé : c'est ainsi que, avec l'éternelle métamorphose de l'univers, nous aurions déduit ce retour constant de la nature à elle-même, qui en est le caractère propre[1].

De l'exposition qui précède résultent les corollaires suivants :

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. v et 96-134.

1° *Avec la pesanteur universelle est mise dans la nature la tendance à une universelle intussusception*[1].

La tendance qui, par l'influence du soleil, est produite dans toutes les parties de la terre, est tendance vers une intussusception réciproque; mais cette activité demeure toujours à l'état de tendance. En supposant cependant qu'elle se réalise, l'action de la pesanteur n'y aura donné que l'impulsion; par conséquent, pour qu'elle se réalise, il faudra qu'une autre action vienne s'y joindre. Or, quelle sera cette action différente de la pesanteur? Il n'y a intussusception que par le travail chimique. Or, il est certain *à priori* que le principe de l'action chimique dans une sphère déterminée ne peut être un produit de la même sphère, mais d'une sphère supérieure.

Ainsi le principe de toute action chimique sur la terre ne saurait être un produit de la terre. Il faut donc que, parmi les principes des affinités, il y en ait un qui soit opposé à tous les autres, et qui soit le *medium* de toutes les affinités chimiques. Il faut que toutes les autres matières n'aient de l'affinité entre elles qu'autant que toutes tendent à s'unir à celui-là. Ce principe est l'*oxygène*, qui, par conséquent, ne peut être un produit chimique de la sphère terrestre. C'est lui qui est la condition de toute action chimique sur la terre, et comme telle il est pour nous indécomposable. Il appartient par son origine à une sphère supérieure, où il doit pouvoir être réduit à quelque chose de plus élémentaire. Dans tout travail chimique l'oxygène joue le rôle positif; il est étranger à la terre, un produit du soleil.

Ainsi cette autre action qui vient se joindre à celle de la pesanteur, est une action chimique que le soleil exerce sur la terre. La lumière est le phénomène de cette action chimique du soleil, source de la lumière. Le soleil est quant à la terre dans un état positif. Il en est de même de tous les soleils relativement à leurs subalternes. Ils exercent sur

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. V-VI et 135-146.

ceux-ci une action chimique positive, dont le phénomène est la lumière. Mais cette lumière des soleils n'est positive que par opposition avec l'état négatif des globes subordonnés; et, puisqu'ils sont eux-mêmes les subalternes d'un plus vaste système, leur lumière est négative quant à une influence positive supérieure, qui est le principe de leur état lumineux. La lumière elle-même est primitivement le phénomène d'un état négatif, qui suppose un état positif supérieur comme en étant la cause. Mais ce qui est au delà de la lumière et de sa sphère, est pour nous un monde inconnu.

L'expérience, selon notre auteur, vient à l'appui de cette théorie. Le soleil ou sa lumière est présente partout où se montre un état positif. L'action dont la lumière est le phénomène, agit positivement dans le travail chimique. Beaucoup d'effets qu'on a attribués à la lumière, appartiennent à l'influence dont elle est le phénomène. Il y a un rapport secret entre l'action de la lumière et celle de la pesanteur. Celle-là est le principe de la tendance *dynamique* des choses; celle-ci est le principe de leur tendance *statique*.

2° Si toutes les matières de la terre sont avec cette action chimique dans un rapport positif ou négatif, elles doivent être dans un rapport pareil entre elles. — Toujours deux corps spécifiquement différents seront réciproquement entre eux dans un rapport positif et négatif, et leur différence de qualité pourra s'exprimer par ce même rapport. Par là se trouve déduit quelque chose d'analogue à l'électricité, et l'on peut dire, d'après l'expérience, que toute différence de qualité dans les corps peut s'exprimer par les électricités opposées qu'ils affectent dans leur contact. Mais le rapport négatif et positif des corps en général est déterminé par leur rapport opposé à l'oxygène, et par conséquent leur rapport négatif et positif entre eux sera déterminé par leur rapport opposé à l'oxygène[1].

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. VI et 146-150.

Quelle sera après cela la différence du travail électrique et du travail chimique? Le principe immédiat de l'un est le principe médiat de l'autre. Dans le travail électrique le corps qui a le plus d'affinité avec l'oxygène, joue le rôle que celui-ci joue lui-même dans le travail chimique ou la combustion, de telle sorte que l'action électrique a pour moyen l'action chimique, et réciproquement. Les conditions sont les mêmes dans l'une et l'autre; car nul corps ne brûle immédiatement ou seul avec l'oxygène. L'action électrique est le commencement de la combustion, type de toute action chimique, et la combustion est la fin de l'action électrique[1].

Une dernière question est celle de savoir *quel est le rapport de l'action de la pesanteur à l'action chimique du soleil sur la terre*[2].

D'abord la condition de l'une et de l'autre est une différence; mais l'hétérogénéité, qui est la condition de l'action de la pesanteur, est d'une nature supérieure, tandis que celle qui est la condition de l'action chimique, est sans doute déterminée par cette hétérogénéité supérieure.

Ensuite l'action que le soleil exerce sur la terre, comme cause de la pesanteur, est déterminée par une action supérieure que subit le soleil, tandis que l'influence par laquelle celui-ci est la cause du travail chimique sur la terre, est uniquement déterminée par la nature particulière de cet astre.

III. On peut résumer ainsi les résultats obtenus jusqu'ici:

« La nature est organique dans ses produits les plus primitifs; mais les fonctions de l'organisme ne peuvent être expliquées que par opposition avec un monde inorganique. Car l'*irritabilité* est le caractère essentiel de l'organisme. Par elle seule l'activité organique est empêchée de s'épuiser dans son produit, qui, à cause de cela, n'*est* pas, mais ne fait jamais que *devenir*.

[1] Même ouvrage, p. 152-154.
[2] Là même, p. 154-155.

« Si l'essence de tout organisme est dans l'*irritabilité*, les causes irritables doivent se trouver en dehors, dans un monde différent, dans le monde inorganique. Il a donc fallu *déduire* la possibilité d'un tel monde en général, ainsi que les conditions de cette possibilité.

« Si l'organisme en général n'est possible que sous la condition d'un monde inorganique, il faudra que toutes les raisons de l'organisme se trouvent déjà dans la nature inorganique; ce qui n'est possible que par une harmonie préétablie entre les deux natures. En d'autres termes, le monde inorganique, pour pouvoir subsister, suppose un ordre de choses qui lui soit supérieur : il doit y avoir un troisième qui unisse et lie entre elles les deux natures, un moyen de continuité de l'une à l'autre. »

Les deux natures doivent s'expliquer et se déterminer réciproquement. Cette détermination réciproque de la nature organique et de la nature inorganique est le sujet de la troisième partie de la *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature*.

CHAPITRE VI.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — DES RAPPORTS DE LA NATURE ORGANIQUE ET DE LA NATURE INORGANIQUE.

1. La notion la plus élevée par laquelle soit exprimé le rapport intime qui lie les deux natures, et celle d'*irritabilité*, ce mot pris dans une acception plus générale et plus étendue. Cette irritabilité est à distinguer de l'irritabilité proprement dite ou phénoménale. L'irritabilité est l'essence de l'organisme; celui-ci se constitue lui-même, mais par opposition avec un monde inorganique et sous son influence. L'organisme supérieur, l'organisme comme sujet, n'est point immédiatement affecté par cette action extérieure; il n'en est déterminé que comme objet. L'organisme en général, pris à la fois

comme sujet et comme objet, est pour lui-même le moyen par lequel les influences extérieures agissent sur lui. Il y a donc dans l'organisme même une dualité primitive. Mais puisque l'organisme n'est tout ce qu'il est que par son opposition au monde extérieur, il s'ensuit qu'il y aura pour l'organisme un monde extérieur double. Or, il ne peut se rapporter à deux mondes à la fois qu'autant que tout monde inorganique est lui-même au fond un double monde. Et il en est ainsi en effet; car dans tout monde inorganique se réfléchit un monde, un ordre supérieur. Là où les deux ordres opposés se touchent, il y a activité.

Tout organisme donc est double : il y a en lui une organisation supérieure, qui est en rapport avec le monde extérieur par un organisme inférieur et plus grossier. L'organisme supérieur est dans un rapport immédiat avec une sphère plus élevée, avec laquelle l'organisme inférieur n'est ainsi que dans un rapport indirect, d'où il résulte que toute organisation est une *dyade*, et n'est organisation qu'autant qu'elle est tournée vers deux mondes.

Mais quelle est la nature de cette action qu'une sphère plus élevée exerce sur l'organisme supérieur, et qui est la cause de l'irritabilité ou de l'activité organique? Pour répondre à cette question, il faut comparer les effets de l'influence dont il s'agit avec ceux que produisent sur l'organisation les influences extérieures.

L'effet de ces influences sur l'organisme n'est chimique qu'autant que celui-ci est un produit, un objet, et non sur l'organisme lui-même. Leur action sur lui est empêchée par l'activité opposée de l'organisme, par l'irritabilité, qui a pour principe l'influence supérieure : celle-ci exerce une activité opposée aux influences chimiques.

Mais la condition de cette activité est la duplicité dans l'organisme lui-même. Il doit donc y avoir une cause qui ne soit effective que sous la condition de la duplicité. Une pa-

reille cause est précisément l'*action chimique*, et celle-ci doit être considérée comme ayant son origine dans un ordre de choses supérieur, dans une autre sphère, puisque ce qui est la cause d'un travail chimique ne peut être un produit de la même sphère. Donc l'influence chimique générale est identique avec la cause de l'irritabilité. Cependant on a vu que celle-ci exerce une action contraire aux influences chimiques; elle ne peut donc être identique avec l'action chimique en général qu'autant que celle-ci ne serait chimique que partiellement, ce qui s'explique ainsi. La cause de l'irritabilité est, quant à sa tendance, activité chimique. Mais toute activité s'éteint dans son produit. Si donc cette cause est, dans sa tendance, action chimique, ce sera une activité qui s'éteint dans son produit, et qui, par conséquent, à ce point de vue, ne sera pas chimique. L'activité chimique elle-même s'éteint dans son produit (lorsque deux corps ont été unis dans un même sujet); elle n'est donc réellement chimique que dans sa tendance et non dans son principe Il résulte de là que la cause générale du travail chimique, en tant que cette cause n'est chimique que dans sa tendance et non dans son principe, est identique avec la cause de l'irritabilité.

La première conséquence de cette déduction est de mettre un terme au conflit des deux systèmes opposés sur la vie, la physiologie matérialiste et la physiologie immatérialiste. Les deux systèmes, réduits à leur juste valeur, sont réunis dans un troisième. Si la vie est *procès* chimique, comment celui-ci serait-il la cause, le principe de la vie? Et quand même la vie et l'action chimique auraient un même principe, il ne s'en suivrait pas encore que la vie soit un produit chimique. La vie ne pourrait être chimique que dans sa tendance, tendance qui se trouve constamment suspendue. Mais pour cela il n'est pas nécessaire d'admettre un principe de vie occulte, qui, lors même qu'il serait admis, n'expliquerait rien. Toute force est de sa nature infinie, et ne produit rien de déterminé

si elle n'est limitée par une force opposée. Si donc la force vitale est considérée comme simple, elle ne peut rien produire; et s'il y a déjà quelque chose de négatif en elle, elle n'est plus simple, et il faudra en rechercher les facteurs.

On a déjà vu sur quel principe M. Schelling établit un troisième système. Ce principe est celui de l'irritabilité, dont la condition est la duplicité, qui est chimique dans sa tendance, mais qui, à cause de cela même, est primitivement non chimique. La cause de l'irritabilité une fois déduite, l'auteur fonde là-dessus la preuve de la possibilité d'une *action dynamique supérieure,* qui, bien qu'elle ne soit pas chimique elle-même, a néanmoins la même cause, et est soumise aux mêmes conditions que l'action chimique.

On se rappelle que l'organisme est une activité *immanente,* et en même temps une activité qui tend au dehors. Cette dernière ne peut se distinguer que par son opposition à une activité extérieure, en ce qu'elle est en même temps réceptivité ou sensibilité. Ce n'est qu'au point où tombe la résistance extérieure que cette activité organique peut être perçue à la fois comme *immanente,* et comme tendant au dehors. Cette idée, d'après laquelle l'activité organique est à la fois réceptivité, en même temps que la réceptivité est activité, a été bien désignée par Brown sous le nom d'*irritabilité,* mais il n'a pas su la déduire. La cause de l'irritabilité n'est pas une activité de l'organisme lui-même, mais une activité supérieure dont l'organisme n'est que le *medium;* car par les influences d'un monde extérieur, que Brown appelle les *puissances irritantes,* on ne peut expliquer que le fait de l'irritation, et non l'irritabilité même. Ces influences ne sont que les conditions négatives, et non le principe positif de la vie. Ce principe, c'est l'action d'un ordre supérieur. Ainsi se trouve confirmée l'organisation dynamique de l'univers comme d'une *involution* infinie de systèmes[1].

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. VI-VII et 155-169.

2. *Déduction des diverses fonctions organiques de la notion de l'irritabilité*[1].

L'irritabilité supposant une duplicité, sa cause ne peut pas être aussi la cause de celle-ci. Il faut donc rechercher une cause qui ne suppose plus la duplicité, un principe de la sensibilité comme source de l'activité organique.

Quelle est la cause primitive de la duplicité dans l'organisme? Les organes ne sont pas la force organique elle-même. La sensibilité est avant son organe; le cerveau, les nerfs n'en sont pas la cause, mais le produit.

Toute activité organique se présente dans l'organisme comme objet; la source de cette même activité ne peut donc pas s'y montrer objectivement. La duplicité primitive est la condition de toute activité organique; la source de toute activité est donc la cause de cette duplicité elle-même.

Il faut par conséquent concevoir dans l'organisme une cause d'activité qui ne puisse être reconnue que par elle-même, et non comme objet. Cette cause ne peut être que négative. La cause de toute duplicité organique est donc celle par laquelle l'organisme est primitivement doué de réceptivité, qui détermine celle-ci, et qui est conséquemment la cause de toute organisation. La sphère de la sensibilité est aussi celle de l'activité organique. Cette sphère sera donc déterminée par la même cause qui détermine la nature en général. Par conséquent la cause de la sensibilité est celle de tout organisme, et la sensibilité est la source de toute vie. Tout ce qui est organique a reçu l'étincelle de la sensibilité, bien que sa présence ne puisse pas se démontrer partout.

La sensibilité, qui est ce qu'il y a de plus intime dans le sujet organique, ne peut être reconnue que discursivement, par ses effets, dans son phénomène. On peut dire ce qu'elle est quant à son sujet : c'est une cause par laquelle naît la

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. VII et 169-173.

duplicité dans ce qui est primitivement identique. La duplicité ou la sensibilité n'est donc dans l'organisme qu'en tant qu'il devient son propre objet, et ainsi la cause de la sensibilité est celle-là même par laquelle l'organisme devient son propre objet.

Mais cette réponse n'a pas fait faire un pas à la question; car il s'agit de savoir quelle est la cause de la sensibilité en soi, et abstraction faite de son sujet. La question posée ainsi, il devient évident que cette cause, comme cause de l'organisme, ne peut se trouver qu'en dehors de la sphère de l'organisme même. Elle ne peut pas non plus être dans le mécanisme qui n'est pas supérieur à celui-ci : elle doit donc se rencontrer dans une sphère plus élevée, et qui comprenne le mécanisme et l'organisme, dans la nature elle-même, posée comme absolument organique.

La sensibilité étant la source de l'activité, quelles en sont les conditions[1]?

Par la duplicité l'opposition naît dans l'organisme, et avec elle l'activité. Mais pour qu'il y ait un produit, il faut que l'équilibre soit rétabli : alors il y a repos dans l'organisme; il forme un monde homogène, un tout clos et arrêté. Mais, dans cet équilibre parfait toute activité organique s'éteindrait s'il n'était continuellement troublé et rétabli. Ce rétablissement continuel de l'équilibre, qui maintient l'organisation, a pour principe un tiers qui vient d'une cause supérieure à l'organisme. Il y a donc triplicité, et ainsi se trouverait déduite la triplicité du galvanisme. Le troisième corps dans la chaîne galvanique n'est nécessaire que pour maintenir l'opposition entre les deux autres. L'organisme n'étant pas repos absolu, mais seulement *repos dans l'activité*, cette triplicité doit être considérée comme y étant constamment présente. Or, si elle y est toujours présente, il y a

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. 175-187.

bien activité dans l'organisme, mais une activité uniforme, homogène, ce qui est repos quant au dehors. La triplicité n'y peut donc pas toujours exister réellement; elle *devient* constamment, naît et disparaît pour renaître sans cesse. Une triplicité qui renaît incessamment est donc la condition de cette activité de la sensibilité. Au dehors cette activité paraîtra comme diminution de volume, comme contraction. Sa tendance est l'intussusception, mais qui ne peut jamais se réaliser parfaitement, parce que dans ce cas l'activité viendrait à cesser. Il faut donc qu'au moment où s'arrête l'action contractive, survienne une action contraire, dont l'effet soit de rétablir le volume. L'activité dont il s'agit sera ainsi dans le phénomène alternativement contraction et expansion.

De cette façon se trouve déduite l'*irritabilité* proprement dite, avec ses conditions, dont la dernière est la duplicité organique. Voilà pourquoi l'irritabilité se montre comme attachée à deux systèmes opposés (les nerfs et les muscles).

Au moyen du système nerveux, la force organique se met en rapport avec le monde sensible; et c'est parce que les nerfs sont le premier produit de cette force que la sensibilité en est inséparable. La sensibilité est la source de l'activité dynamique, la condition de toute irritabilité. A son tour, celle-ci est la condition négative de la sensibilité; car sans activité au dehors, point d'activité interne. L'organisme sans irritation devient indifférence. Cet état d'indifférence est troublé par la sensation. Une sensation est donc une perturbation de l'état uniforme de l'organisation. C'est parce que toute irritation venue du dehors trouble et divise une activité homogène, qu'il y a dualité pour chaque sens, la polarité des couleurs pour la vue, le ton dur et le ton mol pour l'ouïe, les saveurs alcali et acide pour le goût.

3. L'irritabilité, pour devenir tout à fait extérieure, doit passer immédiatement à l'état de force *productive*; c'est aussi

par une expansion et une contraction alternatives que commence toute formation organique, que s'opère la métamorphose des plantes, des insectes. Pour que l'organisme se maintienne, la force productive doit être force reproductive. Si l'homogénéité s'y maintenait, l'activité organique s'éteindrait; y introduire sans cesse de l'hétérogénéité, cause de toute irritabilité et condition de la vie, c'est l'objet de la *nutrition*. La nutrition a pour but de renouveler constamment l'activité vitale, de déterminer l'organisme à se reproduire sans cesse.

Cependant, rien ne prouve que la vie soit réellement et dans son principe un travail chimique; elle ne devient pas même chimique dans la nutrition et l'assimilation des aliments. Ce qui par là est introduit dans l'organisme agit comme *puissance irritante*, et n'agit chimiquement que d'une manière indirecte.

L'auteur explique ensuite les autres fonctions de la force productive, la *sécrétion*, la *croissance*, les *instincts*, les *métamorphoses*, la *génération*.

L'organisme est un système de systèmes dont chacun a sa fonction spéciale et son irritabilité propre. Il résultera par conséquent de la matière nutritive homogène autant de produits différents qu'il y a de systèmes différents dans un même organisme, et la nature de ces divers produits sera déterminée par l'activité propre aux différents systèmes : tel est le travail de la *sécrétion*. Ainsi, bien que nulle partie de l'organisme total ne puisse être atteinte sans qu'il en soit ému tout entier, néanmoins l'irritabilité n'est pas la même dans toutes ses parties; l'irritabilité particulière d'un système spécial est déterminée par la qualité chimique ou dynamique de ses facteurs, ainsi que, par exemple, la force d'irritation d'un métal dans un appareil galvanique déterminé dépend de la qualité chimique des autres facteurs de la chaîne. De cette irritabilité particulière résulte une force de sécrétion parti-

culière; car cette force n'est autre chose que la force spécifique de reproduction, et celle-ci est au fond identique avec l'irritabilité. Il y a donc ici une sorte de galvanisme qui se reproduit lui-même.

L'irritabilité se présentant dans l'objet comme reproduction constante de soi, l'irritation produite par la nutrition donne nécessairement lieu à une augmentation du volume par assimilation.

La *croissance*, qui est le second degré de la force organique reproductive, ne change en rien la forme de l'organisme.

L'accroissement du volume n'est pas le but de la nutrition; il n'est qu'une conséquence inévitable de l'irritation. L'assimilation se fait par voie chimique, mais son produit n'est pas chimique, et ne peut être analysé.

Il résulte enfin de ce qui précède que tous les fluides dans l'organisme sont à la fois des causes irritantes et la matière par laquelle l'organisme se produit et se reproduit.

C'est ainsi que dans le sang, cause si puissante d'irritation, on reconnaît la triplicité de tous les organes de la vie : la partie filamenteuse renferme la substance des muscles, la partie séreuse celle de la fibre nerveuse, et la partie globuleuse celle du cerveau.

La force de reproduction est naturellement infinie, puisqu'elle émane de l'ordre éternel de l'univers. Dès lors de deux choses l'une : ou cette production continue s'exerce dans les limites de l'organisme, et dans ce cas le résultat serait un accroissement indéfini du produit; ou bien la production tend à déborder son produit, et, comme la condition de cette force est la duplicité, il faut alors qu'il y ait dans le produit une duplicité dont l'un des facteurs est en dehors du produit : dans ce cas il y a *génération*.

Avant de traiter ce dernier point, l'auteur s'occupe ici des instincts des animaux, de leur industrie instinctive.

Au défaut de cette duplicité dans le produit, la production

peut bien aller au delà; dans ce cas elle ne pourrait se réaliser que dans des produits réguliers, mais inorganiques : de là les produits de l'instinct industriel des animaux.

C'est une seule et même force qui devient successivement sensibilité, irritabilité, force de reproduction et industrie instinctive. Cette dernière, l'instinct de l'abeille, par exemple, n'est donc qu'une modification de la force de reproduction générale, et en définitive de la sensibilité. Ce qui le prouve encore, c'est que les produits de l'instinct sont parfaits en leur genre : la non-perfectibilité en est le caractère principal. Dès lors il n'y a pas lieu de les expliquer par quelque faculté analogue à l'intelligence dont les animaux seraient doués. Il n'y a pas de degrés d'intelligence : la raison est une, elle est l'absolu lui-même. On a beau dire avec Leibnitz que la matière inerte est le sommeil des *forces représentatives*, la vie animale le *rêve* des monades, la vie rationnelle le *réveil*; que la nature est l'*esprit visible*, la matière l'*esprit éteint*, etc. Tout cela n'empêche pas les animaux d'être des objets sans personnalité, sans conscience de soi (*selbstlose Objecte*) : ce qu'on appelle leur instinct n'est que l'effet d'une impulsion aveugle. Il faut expliquer cette impulsion.

C'est en vain qu'à défaut de la réflexion et de l'éducation, on a cherché à la faire naître d'un sentiment de plaisir ou de douleur : à tout cela s'oppose l'imperfectibilité des produits de l'instinct. Il est physiquement impossible que l'animal borné à l'instinct produise autre chose qu'un ouvrage régulier. Pour lui l'instrument dont il se sert et son usage sont identiques : il n'en peut faire autre chose. Avec les forces organiques est prédéterminé leur produit, qui n'est que l'expression visible de la nature et de la direction de ces forces. Lorsque la formation organique est arrivée à sa limite, et que la force organique va au delà de cette limite, elle produit au dehors sa perfection interne, perfection géométrique, qui se rencontre dans la nature partout où l'organisme est arrivé à

sa fin, comme dans les coquillages, ou bien là où le mécanisme commence, comme dans les mouvements des corps célestes. Cette perfection géométrique, ainsi que la perfection organique, a pour principe l'*aveugle nécessité*, qui préside à l'activité de la nature, et qui exclut tout hasard. Tout dans la nature est l'expression d'une loi éternelle et d'une forme invariable. C'est pour cela aussi que nous y retrouvons notre propre entendement, et qu'elle semble produire *pour nous;* c'est encore pour cela que nous voyons dans ces productions l'analogue de la liberté, parce que *l'absolue nécessité redevient liberté*.

Mais, si les actions instinctives des animaux sont le produit des forces physiques, quelles sont ces forces? L'instinct industriel n'étant que la continuation et la fin de la force productive générale, et cet instinct, là où il nous frappe le plus, ne formant que la transition à une métamorphose, il s'ensuit que la cause n'en est pas plus énigmatique que celle de toutes les autres fonctions organiques et de tous les phénomènes; car les boutons et les fleurs, les coquillages ne sont-ils pas de véritables œuvres d'art, tout comme les cellules construites par les abeilles?

Cette théorie, du reste, n'a rien de commun avec celle de Descartes, qui réduit les animaux au rôle de machines vivantes. La *philosophie de la nature* refuse, il est vrai, aux animaux tout ce qu'on appelle représentation; mais elle nie également que la sensation en général produise des idées. Elle soutient au contraire que l'activité excitée dans l'organe par une impression venue du dehors, coexiste seulement avec la représentation, et que cette coexistence est nécessaire pour convertir l'idéalisme primitif en réalisme, pour réaliser les idées hors de nous. Il est certain que ce qui correspond à une représentation dans un organe, est la réceptivité modifiée de cet organe. Car, pourquoi la lumière n'estelle de la lumière que pour l'œil, et pourquoi l'œil produit-il



un état lumineux alors encore que la condition extérieure de cet état n'existe plus? La modification produite dans l'organe par l'impression, la sensation, est tout intérieure, la sensibilité ne pouvant se reconnaître dans l'objet que moyennant les manifestations d'irritabilité dont elle est la source.

Nous ne réduisons donc pas les animaux à l'état de pures machines, si nous prétendons qu'ils sont mus immédiatement par l'impulsion du dehors, puisque cette impulsion n'agit sur eux qu'au moyen de la sensibilité, qui est la source de toute activité naturelle, et une qualité non de telle organisation, mais de la nature entière.

En résumé, tous les instincts ne sont que des modifications de la productivité, de l'instinct plastique, de la force productive; l'instinct industriel des animaux en particulier en est un développement, et ses produits sont les effets de l'âme universelle de la nature, principe de tout mouvement. Les animaux ne vivent pas d'une vie propre; leur individualité est sacrifiée à la vie universelle de la nature[1].

Lorsque dans un produit, la duplicité organique est telle que l'un des facteurs de sa productivité est dans un autre produit organique, pareil au premier quant à un organisme supérieur, les deux produits n'expriment leur degré de développement d'une manière complète que pris ensemble. Ce rapport entre deux individus constitue la *sexualité*. Leur produit commun est une nouvelle dualité, qui reproduit sa condition à l'infini. On voit par là comment la sensibilité s'introduit dans une organisation individuelle. L'individu ne sert que de conducteur à la transmission indéfinie de la sensibilité. Dans la fécondation le seul contact agit comme une sorte de *contagium*, par lequel est éveillée la sensibilité, de même que par le seul contact de l'aimant est produite la polarité. Ainsi se termine et revient sur lui-même le cercle de la nature organique.

[1] *Esse apibus partem divinæ mentis et haustus æthereos..*
VIRG.

L'activité organique se continue indéfiniment, mais non le produit. Celui-ci, comme individu, n'est qu'un moyen, l'espèce est le but. Dans la reproduction de l'espèce s'éteint l'activité organique de l'individu. C'est pour cela que l'instinct industriel des animaux n'est que le précurseur de l'instinct de reproduction. Les insectes en sont doués avant que le sexe soit développé en eux, et les abeilles ouvrières le possèdent toujours précisément parce qu'elles sont toujours sans sexe[1].

Ainsi serait déduite, en partie du moins, la réalité d'une progression dynamique dans la nature[2]. Il résulte de ce qui précède :

1° Que les fonctions organiques sont subordonnées les unes aux autres; qu'elles ne se sont opposées que quant à leur manifestation dans l'individu, aussi bien que dans la nature organique entière.

2° Que par cette opposition est fondée dans la nature une échelle dynamique.

3° Cette progression dynamique est prouvée d'abord par la détermination réciproque de la sensibilité et de l'irritabilité proprement dite; ensuite par la détermination réciproque de la sensibilité et de la force productive; enfin par la détermination réciproque de l'irritabilité et de la force productive, qu'on remarque dans toute la nature organique[3].

Partout la sensibilité et l'irritabilité sont en raison inverse. A mesure que la première diminue, la seconde s'accroît, et les mouvements deviennent de plus en plus involontaires et spontanés. Dans le règne végétal, il n'y a presque rien qui ressemble à un mouvement volontaire. La sensibilité appartient aux plantes, mais elle y est indémontrable. Et récipro-

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. VII et 189-219.

[2] L'idée d'une physiologie comparée se trouve déjà dans Blumenbach : *Specimen physiologiæ comparatæ inter animalia calidi et frigidi sanguinis.* Elle est plus développée dans le discours de Kielmeyer, *Sur les rapports des forces organiques*, et dans les *Idées* de Herder, première partie.

[3] *Erster Entwurf*, etc., p. VII-VIII et p. 220-230.

quement, à mesure que la sensibilité apparaît et augmente, l'irritabilité diminue et s'efface, et dans la même proportion augmentent la rapidité, la variété et la force des mouvements, ainsi que la *vulnérabilité*. Enfin, la mobilité spontanée diminue insensiblement; mais ce n'est qu'au sommet de toute organisation que la sensibilité est absolument indépendante des forces inférieures, et qu'elle domine souverainement tout l'organisme.

De même, à mesure que l'irritabilité devient prédominante sur la sensibilité, la force productive augmente depuis l'homme jusqu'aux amphibies et aux poissons. Enfin, la force de reproduction est le plus grande là où l'irritabilité et la sensibilité sont éteintes, ou près de s'évanouir dans les zoophytes et les végétaux.

Il suit de là que c'est une seule et même force de production qui, depuis le plus haut degré de sensibilité, finit par se perdre dans la faculté reproductive de la plante. Cette force tend à un seul et même produit[1].

4° On peut de même prouver qu'une pareille progression dynamique règne dans la nature universelle et inorganique, comme dans la nature organique[2]. Il faut montrer que la sensibilité, l'irritabilité, la force reproductive sont des ramifications d'une seule et même puissance, ainsi que dans la lumière, dans l'électricité, dans la cause du magnétisme, apparaît une force unique.

On peut figurer ainsi la progression dynamique dans la nature.

NATURE.

Organique.	*Générale.*	*Inorganique.*
1. Force productive.	Lumière.	Travail chimique.
2. Irritabilité.	Électricité.	Action électrique.
3. Sensibilité.	Cause du magnétisme.	Magnétisme.

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. 230-235.
[2] Là même, p. 236-254.

Si, dans la nature organique, l'organisme universel se contracte pour ainsi dire, il faudra que dans la nature générale se trouvent au moins les analogues de toutes les forces organiques. S'il en est ainsi, la lumière correspond à la cause de la productivité dans la nature organique; et si la lumière est la cause définitive de toute action chimique, comme on l'a établi, la productivité elle-même n'est que l'action chimique élevée à une plus haute puissance, et c'est une seule et même action qui donne leur régularité à toutes les productions de la nature. La lumière n'est pas le produit, mais le phénomène, la manifestation immédiate de cette action une et identique, immatérielle. La lumière n'est pas la matière, ni même la matière à son origine, la matière en formation, mais le *devenir* même (*das Werden*); la génération de la lumière est le symbole le plus immédiat de la création continue[1].

L'électricité correspond à l'irritabilité, comme le prouvent les phénomènes galvaniques. La cause de l'irritabilité est soumise aux mêmes conditions que l'électricité : le principe de l'un et de l'autre est l'oxygène.

Enfin, le magnétisme universel correspond à la sensibilité; la même cause qui, dans la nature générale, est en dernière analyse le principe du magnétisme, est la cause de la sensibilité dans la nature organique. Ce qui, dans la nature générale, correspond à la sensibilité, source de toute activité organique, doit être la *source universelle de toute activité dynamique*, et ainsi que toutes les forces organiques sont subordonnées à la sensibilité, de même toutes les forces dynamiques de l'univers sont subordonnées à ce qui correspond à la sensibilité. A cette même force qui correspond à la sensibilité, et à elle seule dans toute la nature inorganique, doit appartenir l'identité dans la duplicité; et en effet, la polarité n'est autre chose que cette identité. Or, tel est pré-

[1] Qu'on se rappelle ici le *Fiat lux* de la Genèse, et l'Ensoph de la *Cabbale*, ainsi que la doctrine du Zendavesta.

cisément le caractère de l'univers comme totalité absolue. Toutes les différences sont en lui, mais elles ne sont toutes que les formes diverses sous lesquelles se développe l'opposition ou la dualité primitive et unique : l'univers, dans son identité absolue, est le produit d'une seule et même duplicité absolue.

Mais on ne peut concevoir un état primif de la nature tellement absolu qu'il soit dans un état d'homogénéité ou d'identité universelle, comme le sommeil de la nature; car toutes les causes que nous connaissons jusqu'ici ne sont actives que sous la condition de la duplicité. Or, quelle est la source de cette duplicité, source véritable de toute activité?

Cette cause ne peut être connue comme objet réel; elle est absolument *non objective*, la cause de tout objet, la cause de la nature elle-même. Et puisque l'organisation n'est que la nature concentrée ou l'organisme universel à l'état de la plus grande contraction, il faut admettre une dernière cause identique de la nature organique et de la nature inorganique, de la nature tout entière. La source première de toute activité naturelle sera donc aussi celle de la vie.

Ce que nous cherchons définitivement, est donc la cause commune de la duplicité générale et de la duplicité organique, qui empêche à la fois l'univers de retourner à l'état d'homogénéité ou d'unité absolue, et l'organisme de s'éteindre par un retour à l'état d'identité parfaite.

Quelle est la source commune de toute activité dans la nature? Quelle cause y a produit le premier développement dynamique? Ou quelle cause, la première, a jeté dans le repos de la nature le germe du mouvement, dans l'universelle identité la division ou la duplicité, dans l'état homogène, enfin, la première étincelle de l'hétérogénéité? Tel est le problème dont la solution doit couronner la philosophie de la nature[1].

[1] Ici (p. 254-279) se trouve une digression qui intéresse la médecine, mais que nous croyons devoir négliger dans l'intérêt de notre analyse;

4. Dans le tableau des fonctions de l'organisme universel, on a désigné provisoirement celle qui correspond à la sensibilité par le nom de *cause du magnétisme*. Cette assertion va être démontrée ici[1].

Comme toutes les fonctions subordonnées de l'organisme, ainsi que celles qui y correspondent dans la nature générale, l'électricité, le travail chimique, etc., supposent une hétérogénéité primitive, il s'ensuit que la solution de la question de savoir quelle est la cause de cette différence, doit être en même temps une théorie du travail chimique, et réciproquement. En conséquence, l'auteur expose la *théorie générale du travail chimique;* il en indique les conditions matérielles, et cherche à prouver que dans ce travail, ainsi que dans l'électricité, il ne domine qu'une seule et même opposition.

La cause de toute action chimique est la tendance à l'intussusception, à la réduction de la dualité. L'action chimique est intussusception absolue, ou réunion de deux corps hétérogènes en un même espace, et par là production d'un corps nouveau. L'intussusception est mécaniquement impossible. L'impénétrabilité de la matière n'étant que la suspension de la contraction et de l'expansion, la pénétrabilité n'est possible que par le rétablissement de ce mouvement alternatif, par lequel est incessamment troublé l'équilibre de la force expansive et de la force compressive de la matière; car, puisque deux matières ne peuvent se pénétrer sans devenir une seule et même chose, chacune des deux cesse pour ainsi dire d'être de la matière, et retourne à l'état de génération primitive.

Puisque, dans l'opération chimique, il y a pénétration ab-

c'est une théorie de la maladie, déduite de la doctrine de l'échelle dynamique. La médecine s'applique à l'individu. Or, l'individu n'est que l'expression visible d'une proportion déterminée de forces organiques. Toutes les fois que cette proportion est troublée, il y a maladie.

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. 280-311.

solue de deux corps de nature différente, la cause n'en peut être dans un principe soumis lui-même à un travail pareil, sur la terre du moins; et comme des corps différents de la même sphère coexistant séparément, sont mécaniquement les uns hors des autres, cette cause doit procéder d'une sphère supérieure, et être de telle nature que pour elle les substances de la sphère inférieure soient pénétrables.

Il suit de là que l'action chimique ne peut avoir lieu qu'entre des corps hétérogènes. Or, quelle est la cause de cette hétérogénéité, condition du travail chimique?

Pour produire quelque chose de déterminé, le travail chimique doit se renfermer dans de certaines limites, commencer et finir quelque part.

L'action chimique universelle est limitée par la force de gravitation qui détermine l'évolution universelle. Mais il faut voir encore par quelles suspensions le travail chimique est limité sur la terre; les points de suspension ne peuvent être marqués que par quelque chose qui résiste à toute action chimique, par l'*indécomposable*. Or, l'indécomposable est en même temps ce qu'il y a de plus *composable*, et n'est autre chose que la matière proprement dite, la matière primitive (*der Stoff*, l'opposé de la forme). Cette matière n'est rien de simple, comme on se figure les éléments, ou les atomes: il n'y a que des *actions simples*. Encore celles-ci n'existent-elles pas réellement, puisqu'il n'y a pas d'évolution primitive absolue : tout est produit à l'infini. Les points de suspension les plus primitifs sont donc encore des produits réels, mais qui, à la place où ils se trouvent, ne sont pas susceptibles d'être ramenés à une évolution antérieure : les actions simples ne sont que les facteurs intelligibles de la matière.

La matière primitive est ce qu'il y a de plus *composable*, ce qui se prête le plus à la composition. Mais toute composition suppose deux facteurs. Il faut donc qu'il y ait dans la nature un composable de deux espèces différentes. L'abso-

lument *composable* ou l'*indécomposable* doit limiter ou déterminer l'action chimique sur la terre en deux directions opposées.

Mais, d'abord, on ne peut concevoir d'autre limite que celle de l'évolution sur la terre en général. Il y a quelque chose d'absolument suspensif, qui est le seul véritablement indécomposable, qui résiste à toute action chimique : c'est le principe même de la terre, qu'on peut appeler le *phlogiston*. A ce principe négatif qui détermine la qualité et fixe les formes, est opposé un principe positif, ennemi de toute forme déterminée, et par là même favorable à la formation : c'est le *calorique*. Mais ce dernier principe n'est qu'un principe excité par une influence étrangère, la *lumière*.

Mais quel sera l'autre indécomposable opposé à celui-là? Si toutes les matières terrestres sont au fond une seule et même matière, s'il n'y a pas entre elles une réelle opposition, toute combinaison chimique sera impossible. Pour qu'il y ait sur la terre action chimique, il faut que l'un des facteurs soit une matière opposée à toute la matière terrestre, qui sera l'autre facteur. Par conséquent, dans tout travail chimique particulier, ce facteur étranger devra être représenté par un corps issu de la sphère supérieure. Le facteur étranger unique, opposé au principe terrestre, et qui est la condition de tout travail chimique, est un produit du soleil. Ce principe sera absolument composable, et par là même indécomposable : c'est, comme on l'a dit, l'*oxygène*.

Or, quelle sera la fonction de ce principe dans le travail dynamique de la terre? Il doit le déterminer médiatement ou immédiatement. Au premier cas il serait représenté dans son rapport avec lui par un corps, ce qui arrive dans l'action électrique. Au second cas, l'oxygène interviendrait lui-même, soit par un corps avec lequel il s'identifierait, soit d'une manière tout à fait directe. Dans ce dernier cas, comme lui seul sépare les deux sphères, celle de la terre et celle du soleil,

il faudra, à sa disparition, que la sphère qu'il représente paraisse aussitôt dans son phénomène, qui est la lumière, et il y aura *combustion*.

L'oxygène est donc la condition de l'action électrique, l'électricité n'ayant lieu que par la séparation de sphères d'affinité opposées, et l'oxygène étant ce qui les sépare. Il est aussi la condition de la combustion, celle-ci supposant la transition de l'une de ces sphères dans l'autre : les deux ordres de phénomènes reposent donc sur la même opposition, médiate dans l'électricité, immédiate dans la combustion.

Or, comme l'oxygène n'est pour la terre que le représentant de la sphère supérieure, il remplit, au fond, dans la combustion, la même fonction que celle que remplit le corps positif dans l'électricité. Ainsi que celui-ci n'est que le représentant de l'oxygène, il n'est lui-même que l'expression d'une affinité plus haute; il représente un principe supérieur : la lumière.

Tout travail chimique peut se réduire à un travail de combustion; d'où il suit que le principe suprême est absolument *incombustible*. L'oxygène, en effet, est l'incombustible sur la terre : toutes les substances brûlent avec lui, et lui ne brûle avec aucune : c'est que rien de terrestre ne lui est supérieur.

Une substance incombustible dans une sphère donnée doit être, relativement à un système plus vaste, ou brûlée ou combustible au plus haut degré. Ainsi, de système en système, il faudrait rechercher à l'infini l'incombustible absolu. Il résulte de là, en dernière analyse, que tout travail chimique est déterminé par les facteurs primitifs de l'univers, dont l'intussusception amènerait l'homogénéité absolue.

Toute action chimique et électrique ayant pour condition l'hétérogénéité une et primitive, celle-ci sera pour la nature universelle ce que la sensibilité est pour la nature organique. Son expression est le magnétisme : à celui-ci sont subor-

données toutes les forces organiques ; et de même que celle-ci est présente partout dans la nature organique, ainsi le magnétisme pénètre toute la nature inorganique, bien qu'il n'apparaisse pas partout. Le principe suprême de la sensibilité doit donc être identique avec la cause du magnétisme.

En effet, les phénomènes chimiques, comme les phénomènes organiques, soulèvent la question de l'origine première de toute duplicité. Un des facteurs du travail chimique est toujours en dehors du produit, dans un produit supérieur Un même dualisme règne donc dans toute la nature, et toutes les oppositions ne sont que les conséquences d'une opposition primitive. Mais quelle est l'origine de cette opposition qui est venue troubler l'identité universelle? Il doit y avoir une cause qui ne suppose plus elle-même l'hétérogénéité, mais qui la produit. Produire de l'hétérogénéité, c'est apporter la dualité dans l'identité. Cependant la duplicité n'est reconnaissable que dans l'identité ; il faut donc que l'identité procède de nouveau de la dualité. Il y a unité dans la division, mais là seulement où ce qui est hétérogène s'attire, et division dans l'unité là où ce qui est homogène se repousse. Les deux mouvements coexistent nécessairement, en ce sens que l'homogène ne se fuit qu'autant que l'hétérogène se recherche, et réciproquement. Or, c'est ce qui se remarque surtout dans les phénomènes du magnétisme ; d'où l'on peut conclure que la cause du magnétisme en général est aussi celle de l'hétérogénéité dans l'homogène et de l'homogénéité dans l'hétérogène.

L'hétérogénéité étant la source de l'activité et du mouvement, la cause du magnétisme est la cause première de toute activité, et le magnétisme est pour la nature en général ce que la sensibilité est pour la nature organique, c'est-à-dire, la source de l'activité dynamique. Mais la première source de tout mouvement ne peut pas être encore mouvement : elle en est l'opposé, le repos.

De ce rapport du magnétisme avec la sensibilité, il résulte d'abord qu'il n'y a pas de phénomène dont il puisse être dérivé, et ensuite que le magnétisme est ce qui détermine toutes les forces dynamiques, ainsi que la sensibilité détermine toutes les forces organiques.

Ce qui le prouve, c'est que non-seulement il y a la même gradation dans les forces de la nature générale que dans celles de la nature organique, mais encore que cette gradation suit la même progression et les mêmes lois. Ainsi que parmi toutes les forces organiques la sensibilité est la plus rare, la moins commune dans la nature, de même la force magnétique apparaît beaucoup moins dans la nature inorganique que l'électricité, qui se montre moins que la qualité chimique, comme, d'un autre côté, la force productive est répandue avec le plus de profusion.

Cependant la force de reproduction est aussi irritabilité, et l'irritabilité est encore sensibilité, bien que la sensibilité n'y apparaisse point; de même le magnétisme est partout dans la nature, bien qu'il ne soit pas partout démontrable. C'est une seule et même cause qui va s'affaiblissant, se perdant d'une fonction dans l'autre. La sensibilité devient irritabilité, ce qui suppose un facteur commun : ce facteur est le système nerveux. De même l'irritabilité se perd dans la force reproductive, et les deux forces ont pour facteur commun l'expansion et la contraction alternatives. Telle est la gradation des forces : la fonction supérieure se perd dans celle qui lui est subordonnée, en ce que son facteur supérieur disparaît, et que son facteur inférieur devient le facteur supérieur de la force subordonnée.

Telle est aussi la loi de la progression dynamique dans la nature générale, et d'après cette loi, c'est le magnétisme qui produit l'homogénéité : ce que le mouvement alternatif d'expansion et de contraction est dans le phénomène de l'irritabilité, l'attraction et la répulsion le sont dans le phénomène

de l'électricité. Ce même mouvement d'expansion et de contraction est aussi la condition de tout travail chimique. Que ce mouvement alternatif vienne à s'évanouir, il s'arrêtera, soit à l'état de contraction (ce qui donne des corps solides, la cristallisation, etc.), soit à l'état d'expansion (corps fluides), et le *caput mortuum* sera la matière morte. Ce sont les derniers mouvements de la force organique que nous voyons dans le travail chimique, et c'est une seule et même force qui construit le corps animal le plus compliqué et le corps chimique.

Par analogie donc le magnétisme remplit dans la nature générale la même fonction que la cause de la sensibilité dans la nature organique. C'est par lui que toute dualité est entrée dans la nature. Et comme la dualité universelle se concentre dans l'organisme seulement comme dans sa sphère la plus étroite, il s'ensuit que la dernière cause de toute dualité est la même pour l'organisme que pour la nature tout entière.

Il est donc constant que le magnétisme joue dans la nature générale le même rôle que la sensibilité dans la nature organique. On a établi qu'il est la cause de l'hétérogénéité primitive, et par conséquent la source de toute activité, dont l'hétérogénéité est la condition. Il faut montrer encore comment il l'est; il faut faire la construction complète de toute action chimique et de toute action dynamique.

Le magnétisme a porté dans la nature une opposition primitive; mais de quelle manière se sont développées de là toutes les autres différences?

Par l'opposition primitive était déposé dans la nature le germe d'une évolution infinie. Cette évolution suppose que l'hétérogénéité primitive se transmette indéfiniment, et que ce qui en est la cause se répande et se distribue de produit en produit. Cette transmission, cette distribution est la condition de la gravitation en tout système, et détermine toute action dynamique. Tout partage ou toute action par

distribution pose des forces opposées, qui, se tenant en équilibre, produisent un état d'indifférence. Tel est l'état de toute matière sur la terre avant l'action du magnétisme spécial, de l'électricité ou des influences chimiques. Cet état d'indifférence apparaît comme homogénéité; mais ce n'est pas une homogénéité absolue.

Cette homogénéité est d'ailleurs constamment troublée par l'action continue du magnétisme universel, qui y jette sans cesse le dualisme, sans tomber lui-même sous le sens. Cette action incessante du magnétisme général est la condition de tout mouvement chimique et dynamique. Elle est analogue à celle que nous voyons exercer à l'aimant, sans toutefois être la même; car celui-ci produit toujours les mêmes pôles à l'infini, et la polarité qu'il transmet est toujours homogène à celle de la terre, parce que l'aimant et la terre sont ensemble sous la même influence, tandis que le magnétisme du soleil produit au dehors une polarité différente de la sienne.

La polarité produite dans la sphère dynamique de la terre par l'influence du soleil, la met dans un état d'indifférence générale ou d'homogénéité relative, d'où la fait sortir l'action continue du soleil sur elle au moyen de la lumière. C'est toujours par l'influence du produit supérieur sur le produit qui lui est subordonné que celui-ci sort de son état d'indifférence ou d'inertie dynamique, et qu'il y a dans celui-ci du mouvement, de la vie.

C'est donc une seule et même cause qui a produit dans la nature l'opposition première et fondamentale : cette cause, on peut l'appeler la *cause du magnétisme primitif*. Par elle est déterminée dans l'univers une action distributive, qui s'étend à l'infini, et par celle-ci est déterminé un état d'indifférence pour chaque produit individuel; par cet état enfin devient possible une différence dans l'homogène, qui est elle-même la condition de tout travail dynamique et chimique.

La réalité du travail dynamique ou de l'activité pour chaque produit en particulier, a pour condition le contact ou la communication, qui a lieu à l'infini dans l'univers, et dont le moyen, pour la partie du monde qui nous est connue, est la *lumière*.

5. Ainsi se trouve déduite l'organisation dynamique de l'univers, mais non l'échafaudage, le dessin, pour ainsi dire, qu'elle suppose. Il faut encore, en finissant, déduire les forces par lesquelles est déterminée l'évolution de l'univers[1]. Ces forces sont la force d'*expansion*, la force de *retardation* ou de suspension, et la force de *gravitation*. C'est seulement par le concours de ces forces que deviennent possibles la nature, comme un produit déterminé dans le temps et dans l'espace, et la construction réelle de la matière.

Toute organisation suppose une évolution partie d'un produit unique primitif, une division de ce produit en des produits toujours nouveaux. Le principe de cette évolution est une dualité primitive née au sein de l'identité absolue. La tendance à se développer indéfiniment est une tendance à faire évolution avec une vitesse infinie. Pour qu'elle puisse produire quelque chose de distinct et de déterminé, il est nécessaire qu'une force opposée vienne retarder l'évolution. L'évolution de la nature se faisant avec une vitesse finie, suppose comme facteurs une force d'*accélération* et une force de retardation, infinies toutes les deux, et se limitant réciproquement. Grâce à leur concours en sens opposé, l'évolution absolue est impossible. Si l'évolution était absolue, il y aurait dans la nature séparation absolue; elle se perdrait dans l'espace infini. Si, au contraire, la force retardante était sans limite, tout serait réduit à un point mathématique : il y aurait *involution absolue*. La nature est suspendue entre ces deux états. Son évolution est infinie, mais non absolue, et se fait avec une vitesse finie.

[1] *Erster Entwurf*, etc., p. x et 311-321.

La force retardante maintient la force expansive pendant un temps fini dans un espace fini. Aucune des deux ne pourrait seule remplir l'espace. Seule, la force d'expansion parcourrait dans un temps infiniment petit un espace infini, et ne le remplirait dans aucun instant donné. Plus elle est balancée par la force retardante, plus la tendance expansive s'arrête dans chaque point de l'espace, et le remplit : par là deviennent possibles différents degrés de densité. La matière n'est donc pas un espace rempli, mais elle remplit incessamment l'espace avec une vitesse déterminée. Comme la mesure de l'une des deux forces est l'espace rempli, et celle de l'autre le temps rempli, on en peut exprimer le rapport par cette formule : $\frac{S(patium)}{T(empus)} = C(eleritas)$; l'espace sera rempli en proportion de la célérité du mouvement. Il n'y a dans la nature ni élasticité, ni densité absolues.

Par ces deux forces est établie la vitesse finie de l'évolution; on conçoit comment par elles la nature est à chaque instant un produit déterminé, mais non comment elle l'est pour chaque point de l'espace. Il faut encore une force qui suspende entièrement l'évolution à des points déterminés, force sans l'action de laquelle la nature changerait à l'infini, et serait bien un produit déterminé à chaque instant, mais non fixé à toujours. Cette troisième force est la pesanteur, qui donne aux produits le caractère de la permanence.

C'est de ce point de vue seulement, qui est celui de Kant[1], que la nature peut être considérée comme un produit. La force d'accélération, Kant l'appelle force *répulsive* ou expansive, et il appelle force d'attraction la force de retardation; mais avec cette dernière il comprend de plus la force de la gravitation. Ces deux forces ne sont pas identiques, et ne tendent pas à la même fin. L'attraction est nécessaire pour

[1] Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.*

la construction des corps, et ne suffit pas pour en expliquer la durée.

La pesanteur et l'attraction ne sont pas identiques. Toutes deux négatives, elles sont entre elles dans un rapport de détermination réciproque. Plus est prépondérante la force de retardation, plus l'évolution est lente. Plus donc celle-ci avance, plus doit diminuer la force retardante. Or, tout produit, pour qu'il soit quelque chose de déterminé, doit être suspendu à quelque point déterminé de l'évolution. En admettant qu'il soit suspendu dans un point où la force de retardation ait encore une grande prépondérance, il faudra que sur ce point l'expansion agisse avec plus de force. Pour la maintenir en équilibre, il faudra donc que la pesanteur agisse avec le plus d'intensité sur les parties de la nature où la force de retardation est le plus énergique.

C'est pour cela que les corps d'une plus grande masse sont plus près du centre dynamique que ceux d'une masse moindre; la masse est déterminée par la pesanteur, et il n'est pas juste de dire que la pesanteur soit en proportion de la masse.

La matière ne se manifeste que par la pesanteur, et s'il est une matière impondérable, au moins elle ne se manifeste pas. L'unité d'une matière ne se reconnaît qu'à l'unité de son poids, et une quantité de matière ne forme une unité, ne se lie qu'en se donnant un même centre de gravité. La force de la pesanteur est déterminée par le magnétisme universel : elle est comme le lien des forces qui maintiennent la nature comme échafaudage, et de celles qui la font subsister comme organisation dynamique.

Maintenant seulement que, grâce à des forces supérieures, le théâtre de l'univers est en quelque sorte établi et assuré, les forces purement mécaniques peuvent en prendre possession. L'étude de ces dernières forces et de leurs lois ne fait point partie de la philosophie de la nature, qui n'est qu'une dynamique supérieure, et dont l'esprit peut s'exprimer par

ce principe que les éléments dynamiques sont seuls positifs et primitifs, tandis que tout ce qui est mécanique est négatif et dérivé.

En finissant, il faut revenir sur une supposition qu'on a faite au commencement. On a supposé une *involution* une et primitive, dont la nature serait le développement. Mais il est résulté de la discussion que cette involution n'est pas réelle; ce n'est qu'une synthèse absolue idéale, qui est comme le pivot de la philosophie transcendantale et de la philosophie de la nature.

Telle est la substance d'un des ouvrages les plus curieux de la philosophie moderne. Quelque jugement que l'on puisse porter sur le système de l'auteur, en le mettant en présence de la science expérimentale, on ne peut refuser son admiration à la hardiesse avec laquelle il a entrepris d'interpréter par elle-même la nature universelle, à la puissante imagination avec laquelle il a su dominer un si vaste sujet, au savoir et à la force de logique qu'il a déployés pour expliquer l'univers *à priori*, pour le déduire d'un principe unique, pour le reconstruire en quelque sorte par la pensée, tout en consultant l'expérience. Nous réservant d'en faire plus tard seulement le résumé et la critique générale, nous nous bornons à faire remarquer ici que les inexactitudes de détail qu'il est facile d'y relever, ne suffisent pas pour renverser le système, pour infirmer les principes fondamentaux sur lesquels il repose; que ces principes pourraient être vrais quand même l'interprétation à laquelle ils servent de base, ne serait plus dans une parfaite harmonie avec l'état actuel de la science physique, et qu'ils mériteraient encore de fixer l'attention et peut-être de subsister en partie alors même qu'ils ne seraient pas absolument *à priori*, et qu'au lieu d'être le produit pur de la spéculation, ils ne seraient que l'expression la plus haute et la plus générale de l'expérience.

CHAPITRE VII.

LE SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL.

Le pendant de l'ouvrage que nous venons d'analyser, est celui qui est intitulé *Système de l'idéalisme transcendantal*[1], et qui termine la première période de la carrière philosophique de M. de Schelling.

Le but de cet ouvrage, dit l'auteur, est de faire de l'idéalisme transcendantal un sytème de tout savoir. Pour cela, il s'est efforcé de montrer la continuité de toutes les parties de la philosophie, et dans leur ensemble l'histoire continue de la conscience. Il importait, à cet effet, de distinguer nettement les époques de cette histoire et les dates principales de ces époques, et de les présenter dans un ordre si exact qu'il fût impossible désormais de le changer, et qu'il pût servir en quelque sorte de plan et de fondement à tout travail futur. On verra par cet écrit que la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale ont une égale réalité au point de vue théorique, que les mêmes degrés d'intuition qui sont dans le moi se retrouvent dans la nature, et que pour la théorie il est indifférent de commencer par l'objectif ou par le subjectif. La philosophie transcendantale est surtout nécessaire dans l'intérêt de la philosophie pratique. S'il ne s'agissait que d'interpréter la nature, l'idéalisme n'aurait jamais été cultivé[2].

L'*introduction* traite de l'*idée* de la philosophie transcendantale, de sa *division*, de son *organe*.

1. Tout savoir repose sur l'accord d'un objet avec un sujet; car on ne sait que le vrai, et la vérité est la conformité des idées avec leurs objets.

Tout ce qui est objectif peut être compris sous le nom de

[1] *System des transcendentalen Idealismus*, 1800.

[2] Là même, p. VI-XI.

nature, et tout le subjectif peut s'appeler le *moi* ou l'*intelligence*. Il y a opposition entre le moi et la nature. Le moi a conscience de lui-même, la nature est sans conscience : d'où vient leur accord?

Dans le savoir même, les deux éléments, l'objectif et le subjectif, sont tellement mêlés qu'on ne saurait dire auquel appartient la priorité. Ils sont contemporains et identiques. Pour démontrer cette identité, il faut partir de l'un des deux facteurs du savoir pour arriver à l'autre.

Pour cela on peut procéder de deux manières.

Ou l'on pose l'objectif le premier, et l'on recherche comment le sujet vient s'y joindre et s'accorder avec lui; ou encore, la nature pouvant exister en soi, l'on peut demander comment la nature est perçue par le sujet?

Ou bien le sujet est posé comme le premier, et la question sera de savoir comment vient s'y joindre un objet qui s'accorde et se confond avec lui.

De là deux sciences fondamentales qui se rapportent nécessairement l'une à l'autre : la *philosophie de la nature* et la *philosophie transcendantale*.

Celle-là pose l'objectif comme le premier, et va de la nature à l'intelligence. Elle tend à intellectualiser les lois physiques au point d'en faire les lois même de l'intuition et de la pensée, et sa tâche est d'établir l'identité de la nature avec la raison.

La seconde, prenant une direction contraire, part du moi ou du sujet posé comme l'absolu, et en fait sortir l'objectif ou la nature. Commençant par poser le moi comme le principe de tout, la philosophie transcendantale doit douter d'abord de la réalité de l'objet. Et ainsi que la philosophie de la nature évitera avec soin de rien admettre de subjectif dans la science, réciproquement la philosophie transcendantale veillera à ce que rien d'objectif ne vienne se mêler aux éléments purement subjectifs du savoir. Elle sera de cette ma-

nière un scepticisme absolu, qui s'attaque non aux préjugés secondaires, mais aux préventions fondamentales et naturelles, surtout à celle qui est le principe de toutes les autres: cette prévention est celle qui affirme qu'il y a des *choses hors de nous*, proposition que rien ne prouve, que rien ne saurait prouver ni réfuter, et qui s'impose à l'esprit avec la prétention d'être d'une certitude immédiate.

Cette aveugle confiance avec laquelle nous admettons comme forcément une proposition qui n'est pas immédiatement certaine, ne peut s'expliquer que par la supposition qu'elle est identique avec quelque principe d'une évidence immédiate. Or, établir cette identité, tel est véritablement le problème de la philosophie transcendantale.

Il n'y a d'immédiatement certain que cette proposition: *Je suis;* c'est la vérité la plus individuelle, le *préjugé absolu*. Cette autre proposition : *Il y a des choses hors de nous*, ne sera donc vraie que par son identité avec la première.

La philosophie transcendantale sépare les deux affirmations, afin d'en pouvoir démontrer l'identité, et c'est en les séparant qu'elle devient *spéculative;* car naturellement elles sont réunies.

Elle ne s'occupe de l'*objet* qu'indirectement, et en tant que purement subjective, elle est le savoir du savoir. La pensée vulgaire est une sorte de mécanisme où les notions dominent sans être distinguées comme telles; la pensée transcendantale interrompt ce mécanisme, et, en se donnant la conscience de la notion comme d'un acte de l'esprit, elle s'élève à la notion de la notion[1].

Le propre de la pensée transcendantale est donc en général de ramener à la conscience et de rendre objectif ce qui est naturellement subjectif[2].

2. La philosophie transcendantale ne porte pas sur quelque

[1] C'est le ἡ νοησις νοησεως νοησις d'Aristote.

[2] *System des transcend. Ideal.*, p. 1-12, § 1 et 2.

partie seulement, ou sur quelque objet particulier du savoir; son objet est le savoir lui-même, le savoir en général. Or, tout savoir se réduit à de certaines convictions primitives, et la philosophie transcendantale doit ramener toutes ces convictions à une seule, qui sera son *premier principe*. Ce principe sera l'expression de l'*absolument certain*, duquel toute autre certitude devra être déduite.

La division de cette science est donc déterminée par ces convictions primitives, telles qu'elles sont déposées dans le sens commun, et dont voici l'énumération :

1° Il existe hors de nous, et indépendamment de nous, un monde réel, qui est tel, et seulement tel que nous nous le représentons.

De là, pour la philosophie, le devoir d'expliquer avant tout comment les idées peuvent s'accorder absolument avec les choses, qui cependant existent indépendantes d'elles. La solution de cette question constitue la philosophie *théorique*, qui recherche la possibilité de l'expérience.

2° Il y a des idées qui naissent en nous, non pas avec le caractère de la nécessité, comme nos représentations objectives, mais par la liberté, et qui, passant du monde de la pensée dans le monde réel, peuvent se réaliser objectivement.

Cette seconde proposition, qui est opposée à la précédente, celle-ci admettant que les objets sont invariablement déterminés, impose à la philosophie l'obligation d'expliquer comment la pensée peut modifier la réalité extérieure, et la forcer à s'accorder avec elle. La solution de ce problème constitue la philosophie *pratique*, qui a pour objet de rechercher comment est possible la *liberté*.

3° Mais en acceptant ces deux problèmes, celui de la possibilité de l'expérience et celui de la réalité de la liberté, on s'engage dans une contradiction. Selon la première des deux propositions, les idées sont entièrement déterminées par

leurs objets, et ceux-ci sont absolument indépendants de nous; et selon la seconde, la pensée prétend à l'empire sur le monde extérieur, à le modifier d'après les idées. Cette contradiction ne semble-t-elle pas compromettre soit la réalité de la connaissance, soit celle de la volonté?

La question qui domine les deux autres sera donc celle-ci: Comment peut-on considérer à la fois les idées comme se réglant sur les objets, et les objets comme se conformant à nos idées? Cela n'est possible qu'autant qu'il existe entre le monde *idéal* et le monde *réel* une *harmonie préétablie*, qui est elle-même impossible si l'activité par laquelle le monde objectif a été produit, n'est pas primitivement identique avec celle qui se manifeste dans la volonté, et réciproquement. Or, en posant que cette activité unique est productive sans conscience dans le monde réel, et avec conscience dans le monde moral et intellectuel, la contradiction se trouvera résolue.

Il résulte de là que les produits qui composent le monde sont l'ouvrage d'une activité à la fois douée de conscience et sans conscience. La nature, dans son ensemble, ainsi que dans ses productions particulières, sera donc en même temps une œuvre produite avec conscience, et l'effet du plus aveugle mécanisme : elle sera pleine de convenance, sans pouvoir être expliquée du point de vue de la convenance. La philosophie de la nature ou la *téléologie* sera donc le lien entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

Mais où sera placé le principe de cette activité identique; sera-ce dans la nature ou en nous? Évidemment en nous, dans le moi, dans la conscience, qui est aussi le principe du savoir. La philosophie transcendantale aura ainsi à démontrer dans le sujet la présence de cette activité à la fois consciente de soi et inconsciente. L'activité esthétique est seule de cette nature, et tout produit de l'art ne peut se concevoir que comme l'ouvrage d'une pareille activité. Le monde idéal

de l'art et le monde réel des objets sont donc les productions d'une seule et même activité. Le monde objectif est la poésie primitive et encore inconsciente de l'esprit[1]. L'*organon* général de la philosophie et la clef de voûte de tout le système, c'est la *philosophie de l'art*[2].

3. Le seul objet immédiat de la pensée transcendantale étant le sujet, son organe unique sera le *sens intime*[3]. L'objet de cette philosophie n'est autre chose que l'action même de l'intelligence s'exerçant d'après des lois déterminées, et cette action ne peut se comprendre que par une *intuition intime immédiate*, qui n'est elle-même possible que par la *production*, l'action de produire.

En philosophant ainsi, on est à la fois l'objet et le sujet de la pensée : il faut tout ensemble produire les actes primitifs de l'intelligence, et les observer, les réfléchir.

Par ce double acte de la production et de l'intuition de ce qui est produit, ce qui d'ailleurs n'est réfléchi par rien doit devenir objet : cela ne peut se faire que par un acte esthétique de l'imagination. La philosophie est tout aussi bien production que l'art; seulement au lieu que dans l'art la force productive se porte au dehors, et se réfléchit dans ses produits, la production philosophique est tout interne, et se réfléchit dans l'*intuition intellectuelle*.

En matières philosophiques, le *sens commun* n'a d'autre droit que celui d'être parfaitement expliqué. Il ne s'agit pas de prouver ce qu'il tient pour vrai, mais seulement de dévoiler ses illusions, s'il y a lieu, en remontant à leur origine. Il faut montrer comment il arrive que ce qui n'a de réalité que dans notre intuition, nous apparaît comme existant hors de nous. De même que la philosophie de la nature produit

[1] *Die objective Welt ist nur die ursprüngliche noch bewusstlose Poesie des Geistes.*

[2] *System des transc. Ideal.*, p. 12-19.

[3] *System des transc. Ideal*, p. 19-23.

l'idéalisme par le réalisme, en érigeant les lois de la nature en lois de l'intelligence, ainsi la philosophie transcendantale aboutit au réalisme par l'idéalisme, en matérialisant en quelque sorte les lois de l'esprit, dont elle fait des lois de la nature.

Avant de commencer l'analyse du système, nous ferons une simple observation qui atteint le fondement de toute cette doctrine. Nous n'admettons pas qu'il y ait contradiction entre la proposition fondamentale de la philosophie théorique et le principe de la philosophie pratique, ou entre la réalité de l'expérience et celle de la liberté : on peut fort bien concilier ensemble le réalisme et la liberté de l'homme. Les choses peuvent être ce qu'elles nous apparaissent, indépendantes de nous par leur existence et leurs lois, et les idées que nous nous en formons peuvent être matériellement déterminées par elles, sans que l'on puisse dire qu'il nous soit impossible pour cela d'exercer sur le monde matériel une action libre et positive. Personne ne doute de la réalité du marbre, et pourtant l'artiste le façonne à son gré, et lui imprime la forme qu'il a librement conçue dans son esprit. Pour expliquer l'action que l'homme exerce sur les choses, pour sauver la liberté, il n'est pas nécessaire de supposer *à priori* l'identité du monde réel et du monde idéal, tout comme cette identité peut être admise, sans qu'il en résulte pour l'homme un droit absolu à l'empire sur le monde extérieur. Le philosophe qui attribue toute sa connaissance à l'expérience peut y aspirer tout aussi bien que le philosophe idéaliste. Cet empire suppose pour l'un et l'autre la connaissance des lois de la nature, que ces lois soient primitivement celles de l'intelligence, ou réellement indépendantes d'elle : il aura toujours ses limites, et la liberté n'est absolue qu'au point de vue moral.

Le système de l'idéalisme transcendantal est divisé en six sections.

La première traite du *principe de l'idéalisme transcendantal;* la seconde en présente la *déduction;* la troisième expose le système de la *philosophie théorique* selon les principes de l'idéalisme transcendantal; la quatrième, le système de la *philosophie pratique;* la cinquième traite des principes de la *téléologie* du point de vue transcendantal; la sixième, enfin, renferme la déduction d'un *organe général de la philosophie,* ou les propositions fondamentales de l'art selon les principes de l'idéalisme. Le tout se termine par quelques observations générales et une sorte de résumé du système.

Nous allons indiquer les points principaux de la discussion et ses résultats les plus importants.

CHAPITRE VIII.

SUITE DU PRÉCÉDENT. — PRINCIPE ET DÉDUCTION DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL.

I. L'auteur reproduit ici avec quelques modifications la théorie du savoir qu'il a exposée dans son traité *Du moi comme principe de la philosophie.* Il expose d'abord la nature et la nécessité d'un principe souverain de toute connaissance, puis il en déduit la réalité.

L'idée même de la philosophie transcendantale, comme science du savoir, suppose un pareil principe; il est de sa nature de rechercher quel est le principe absolu. Ce premier savoir est un savoir de nous-mêmes, ou la conscience de soi. C'est là que la philosophie transcendantale doit tout ramener. Ce principe n'est pas le principe de l'*être* (*principium essendi*), mais celui du *savoir* (*principium cognoscendi*). Il se peut que notre conscience dépende d'un autre être, ou soit la modification d'une conscience supérieure; mais il nous est impossible de remonter au delà de la conscience de soi. Ce qui est antérieur à la conscience ne peut devenir l'objet du savoir.

Toute science est un système de propositions, ayant une forme et un contenu déterminés. Le principe suprême de la philosophie doit donc être tel que le contenu y soit la condition de la forme, et la forme la condition du contenu[1].

Déduire ce principe, ce n'est pas l'établir sur d'autres propositions; car s'il avait besoin d'être démontré, il ne serait plus principe absolu. Il s'agit seulement de faire voir qu'il a tous les caractères qui constituent le principe souverain.

Qu'il y ait un savoir quelconque, ne fût-ce que celui d'une ignorance raisonnée, c'est ce que le scepticisme lui-même admet, et par là même il est accordé qu'il y a un savoir absolu. Or, en quoi consistera-t-il? Je ne sais absolument que ce qui est indépendant de l'objet, et uniquement fondé dans le sujet. Un pareil savoir s'exprime en propositions *identiques.* Dans la proposition A=A, on fait abstraction de l'objet A, et l'on dit seulement qu'en pensant A on ne pense que A. Mais en même temps tout savoir suppose un objet conçu par le sujet; tout savoir primitif suppose plus que l'identité de la pensée, un attribut ajouté au sujet de la proposition, en un mot, des jugements *synthétiques*. Cependant de pareilles propositions n'ont rien d'absolu; il n'y a d'absolu que des propositions identiques ou analytiques. Il faudrait donc pouvoir réduire les propositions synthétiques à des jugements identiques, ce qui implique.

Pour résoudre cette contradiction, il faut trouver une proposition qui soit tout à la fois identique et synthétique. Or, une telle proposition suppose l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de ce qui est pensé, de l'objet et de sa notion, et cette proposition sera le principe absolu de tout savoir[2].

Il est évident que de la proposition A=A je ne puis déduire rien de réel; mais cette proposition est un acte de la

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 24-37.
[2] Là même, p. 37-43.

conscience, et suppose une pensée devenue immédiatement l'objet d'elle-même. C'est par là que la conscience devient conscience de soi.

La conscience de soi est un acte par lequel on se distingue comme sujet et objet, et tout acte produit quelque chose. Toute pensée est un acte, et toute pensée déterminée un acte déterminé, d'où résulte une notion déterminée. De l'acte qui donne la conscience de soi naît l'idée du *moi*. Hors de cet acte le moi n'est rien; il est acte lui-même, et rien qu'*acte*. L'idée du moi est donc identique avec son objet.

Ainsi est trouvée cette identité primitive de la pensée et de l'objet que nous cherchons : le moi n'est que parce qu'il est pensé, et qu'autant qu'il est pensé.

Du reste, il faut distinguer cette conscience de soi, la conscience *pure*, d'avec la conscience de soi *empirique*, qui n'est que le sentiment de l'identité permanente du sujet au milieu de la scène changeante des sensations et des idées. Quelque variées que soient les idées, elles apparaîssent comme appartenant toutes au même sujet. Si ensuite on réfléchit sur cette identité permanente du sujet, il se produit en nous cette pensée : Je pense. Ce *cogito* accompagne toutes les idées, et entretient entre elles la continuité de la conscience. Mais si l'on fait abstraction de toute pensée objective, de toute représentation, de toute perception, alors on ne dit plus *je pense*, on dit *je suis*. Dans la propositition *je pense*, le sujet est déjà déterminé, ou limité; au contraire, dans l'expression *je suis*, il n'y a pas d'attribut réel, le sujet est encore indéterminé, mais il est susceptible de recevoir une infinité d'attributs possibles. Dans le premier cas, la conscience est *empirique*, dans le second elle est *pure*.

Le moi étant absolument identique avec sa pensée, n'est rien hors de l'acte de penser; il n'est donc pas une chose (*res*), mais le *non-objectif infini*. Il ne fait point partie du monde des objets; il n'est objet, il ne devient objet que pour

lui et par lui. Tout le reste est primitivement objet, non pour soi, mais pour un sujet.

Si donc le moi n'est pas une chose, il ne peut avoir d'autre attribut que celui de la conscience de soi.

Le principe suprême du savoir ne peut être déduit de rien d'autre : le moi est donc à la fois pour lui-même le principe de sa propre existence, et celui de sa connaissance.

Mais si le moi n'est pas un objet, comment peut-on en savoir quelque chose? Le savoir du moi, en tant qu'absolu, est d'une autre nature que le savoir ordinaire : c'est un savoir *libre*, immédiat, *intuition*, un savoir qui produit lui-même son objet, *intuition intellectuelle*. Cette intuition, qui produit avec liberté, et dans laquelle ce qui produit est identique avec son produit, est l'organe de toute pensée transcendantale. Elle suppose la faculté de produire et de considérer en même temps certains faits de l'esprit, de telle sorte que la production et l'intuition sont absolument identiques.

L'intuition intellectuelle est pour la philosophie transcendantale ce que l'espace est pour la géométrie. Elle ne peut être démontrée, mais seulement *postulée* comme une supposition nécessaire, ainsi que le moi lui-même. Le moi se produit, se construit lui-même avec tout son contenu, et ce produit n'est rien hors de sa construction.

Le moi est aussi peu démontrable que la ligne géométrique; ainsi que pour celle-ci, on peut dire seulement par quel acte il est produit.

L'acte primitif de l'intuition intellectuelle fournit le premier principe de la philosophie, en même temps qu'il produit le moi, son sujet et son objet : MOI=MOI. Par là cette proposition A=A, d'identique qu'elle était, est devenue synthétique : le moi qui produit est le moi qui est produit. Le sujet et l'attribut se sont opposés et pourtant identiques : *il y a duplicité dans l'identité*.

En même temps la proposition *moi=moi* satisfait à la

seconde condition du principe suprême, en ce qu'elle fonde à la fois la forme et le contenu du savoir.

La proposition A=A nous a mis sur la voie de celle-ci : *Moi=moi;* mais cette dernière est le véritable fondement de celle-là. La première n'est possible que par l'acte qu'exprime la seconde[1].

L'auteur fait suivre cet exposé du principe de l'idéalisme transcendantal de quelques observations qui ne sont pas sans importance[2].

Puisque, dans la théorie du savoir, on commence par douter de la réalité du monde extérieur, elle ne peut partir de rien d'objectif, et il n'y a d'absolument certain pour elle que le *non-objectif absolu*. Mais comment de là arriver à une connaissance objective? Par là même que le non-objectif est le moi qui se fait objet par un acte de sa liberté. De cette duplicité primitive du moi par laquelle il est sujet-objet, se développe pour lui le monde objectif, tandis que son identité donne au savoir de l'ensemble et de l'unité.

Il y a dans l'idée du moi quelque chose de plus élevé que l'expression de l'individualité personnelle : c'est l'acte de la conscience de soi en général, qui ne renferme rien d'individuel, bien qu'avec lui naisse en même temps la conscience de l'individualité. Moins encore le moi, comme principe absolu, doit-il être confondu avec le moi de la conscience empirique. Celui-ci est limité, déterminé. Faites abstraction de ces limites, de toute détermination du moi, et vous aurez le moi absolu dont il s'agit ici. La conscience de soi pure est un acte qui est hors du temps, et qui le constitue seulement. Cet acte éternel de la conscience que l'on appelle *moi*, est l'activité qui donne l'existence à toutes choses : objectivement il est ce qui *devient* éternellement ; subjectiment il est *productivité infinie*.

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 43-57.
[2] Là même, p. 58-62.

Comme principe suprême, le moi doit fonder tout à la fois la philosophie théorique et la philosophie pratique, ce qui n'est possible qu'autant qu'il est lui-même à la fois pratique et théorique. Or, comme un principe théorique est un *théorème*, et un principe pratique un *commandement*, il faudra entre les deux un troisième qui participe de l'un et de l'autre, savoir un *postulat*, qui soit pratique comme tel, et théorique parce qu'il doit être théoriquement construit.

Le commencement et la fin de cette philosophie est la *liberté*, l'absolument indémontrable, qui ne repose que sur soi, et ne se prouve que par soi-même; tout ce qui ailleurs menace ou compromet la liberté est ici déduit d'elle-même: elle est au-dessous de toute atteinte comme de toute démonstration. Dans ce système, l'être n'est que la liberté négative et limitée.

II. *Déduction générale de l'idéalisme transcendantal*[1].

La proposition *moi=moi* est égale à celle-ci : *Je suis*. Si cette proposition est le principe de toute philosophie, il n'y aura de réalité que celle qui est égale à la réalité de cette même proposition : il n'y aura de réalité que par le moi.

Les deux parties de la philosophie se supposent mutuellement dans leur opposition.

Après avoir établi que le savoir doit être déduit du moi, on n'a pas encore montré comment tout le système du savoir, le monde objectif, l'histoire, etc., est posé par le moi. On peut aisément démontrer que ce qu'on appelle le monde n'est que le système de nos idées, de notre pensée; mais on n'en aura une entière conviction que par l'exposé du mécanisme, de l'origine et de la formation du monde, après avoir vu comment le système universel se développe par l'évolution du principe intime de l'activité intellectuelle.

Mais avant de déduire ce mécanisme même, on peut de-

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 63-79.

mander comment il arrive que nous admettions en général un pareil mécanisme. Dans cette déduction on considère le moi comme activité tout aveugle et sans conscience. Primitivement activité absolue, comment devient-il activité aveugle? Quelle est la raison de cette limitation? La liberté est le principe, et le monde objectif n'est rien hors du moi, mais seulement la liberté intérieurement limitée ou déterminée. Il y a ainsi dans le sujet identique tout à la fois une activité libre, mais bornée, et une activité illimitée. Cette coexistence des deux activités est nécessaire, et la déduction de cette nécessité est l'objet d'une philosophie supérieure, qui est le fondement commun de la philosophie théorique et de la philosophie pratique. Il faut prouver avant tout que le moi est primitivement tout ensemble et en même temps activité limitée quoique libre, et activité infinie, et qu'il est l'une par l'autre. La preuve de la simultanéité de ces deux activités sera la démonstration générale de l'idéalisme transcendantal. La voici :

Par l'acte de la conscience de soi le moi devient objet pour lui-même. Dans cette proposition précédemment établie sont renfermées les deux suivantes :

1° Le moi en général n'est objet que pour lui-même; il n'est objet pour rien d'extérieur. Or, s'il pouvait être affecté du dehors, il serait objet pour autre chose que lui; donc il n'est affecté par rien d'extérieur.

2° Le moi devient objet; il n'est donc pas objet primitivement.

Partons de là.

Si le moi n'est pas objet primitivement, il est l'opposé de l'objet, et puisque tout objet est quelque chose de fixe, de passif, le moi est primitivement activité pure. Tout ce qui est objectif est limité, fini. Le moi est donc primitivement, avant de devenir objet par l'acte de la conscience de soi, infini, activité infinie.

Si le moi est primitivement activité infinie, il est aussi le principe de toute réalité.

Cependant il ne peut y avoir conscience de soi sans que, par cet acte, cette activité primitive et infinie devienne objet pour elle, et par conséquent finie, limitée. Or, le moi ne peut limiter sa productivité infinie ou devenir objet, un produit, sans s'opposer quelque chose. En se posant comme objet, il se détermine, comme la figure géométrique détermine l'espace infini, et toute détermination est une limitation de sa réalité absolue, c'est-à-dire, *négation*. Mais la négation de ce qui est positif n'est pas une simple privation ; elle est opposition réelle. En se posant, le moi s'oppose donc quelque chose, mais ce qu'il s'oppose ainsi n'est rien hors de cette opposition.

Le moi est un monde fermé en soi, un monde d'où rien ne peut sortir, et où rien ne peut entrer. L'opposition qui est en lui, ne peut donc être que l'effet de l'acte par lequel il se pose comme son propre objet.

Le dogmatisme explique les limites du moi par le monde objectif, considéré comme indépendant du moi ; l'idéalisme, au contraire, retourne cette explication : il explique le monde par les limites que se pose le moi. L'objet n'a que la réalité qui a été *détruite* dans le sujet par un acte de celui-ci. Le moi est limité sans cesser d'être infini ; ce qui n'est possible qu'autant qu'il se limite lui-même, qu'autant que, bien qu'il soit primitivement activité infinie, il se transforme en activité finie. Cela ne peut se concevoir qu'autant qu'on prouve que le *moi comme moi ne peut être illimité qu'en tant qu'il est limité*, et réciproquement. Il y a là deux propositions :

1° *Le moi, comme moi, n'est illimité qu'autant qu'il se limite.*

Le moi n'est tout ce qu'il est que pour lui : il est donc infini pour lui-même, c'est-à-dire, pour sa propre intuition. Or, le moi, en devenant l'objet de son intuition, devient fini.

Le moi, étant fini ou limité ainsi, *devient* infini. Mais la condition du *devenir*, c'est la limitation, la résistance. D'un autre côté, pour qu'il *devienne* indéfiniment, il faut qu'il soit sans limite. Mais comment y aurait-il à la fois une limite pour qu'il puisse y avoir production, et point de limite pour que la production soit infinie? Cela ne peut se concevoir que par le terme moyen d'une extension indéfinie de la limite. La limite n'est pas dans tel ou tel point; elle n'est pas détruite absolument, mais reculée à l'infini. Cette limitation à l'infini est donc la condition à laquelle seule le moi, comme tel, puisse être infini.

2° *Le moi n'est limité que par là même qu'il est illimité.* La tendance infinie du moi est ce qui fait qu'il est limité; il est limité parce qu'il tend à l'infini.

D'où il suit que la limite que le moi se pose ne devient réelle que par la tendance du moi à la rompre. Cette activité qui tend à reculer la limite est l'activité primitive du moi.

La limite est à la fois réelle et idéale. Elle doit être *réelle*, c'est-à-dire, indépendante du moi, parce que, sans cela, le moi n'est pas véritablement limité, et *idéale*, c'est-à-dire, dépendante du moi, sans quoi le moi ne se poserait pas lui-même comme limité. Il y a là une contradiction, qui ne peut se résoudre que par une opposition inhérente à la conscience même.

La limite est idéale ou dépendante du moi : c'est dire qu'il y a dans le moi une autre activité que celle qui est limitée, et qu'on peut appeler réelle, parce qu'elle seule peut être réellement limitée, savoir une activité idéale. La *limite* est réelle pour l'activité infinie, pour l'activité objective du moi, et *idéale* pour une autre activité non objective et en soi *illimitable*.

Ces deux activités, l'une idéale, l'autre réelle, sont les deux facteurs de la conscience de soi. L'activité idéale ou subjective est à la fois la raison de la limitation de l'activité

réelle ou objective, et celle de l'intuition de cette limitation. Comme l'activité idéale n'est primitivement posée par l'activité réelle que comme intuition, il s'ensuit que devenir objet de l'intuition et être limitée, doit être une seule et même chose pour l'activité objective, et cette identité de l'être et de la pensée est précisément la nature du moi.

Les deux activités, l'idéale et la réelle, se supposent réciproquement. L'activité réelle, tendant primitivement à l'infini, mais limitée afin de pouvoir devenir l'objet de la conscience de soi, n'est rien sans l'activité idéale, par laquelle elle est infinie; et celle-ci n'est rien sans l'activité réelle.

De la même manière se supposent réciproquement l'idéalisme et le réalisme. Si l'on ne tient compte que de l'activité idéale, on soutient que la limite est uniquement posée par le moi, et il y a *idéalisme*. Si l'on ne tient compte que de l'activité réelle, on soutient que la limite est indépendante du moi, et il y a *réalisme :* mais si l'on tient compte de toutes les deux, on arrive au réalisme idéaliste, ou à l'idéalisme transcendantal.

La philosophie *théorique* explique l'idéalité de la limite; la philosophie *pratique* explique la réalité de la limite. La première est donc *idéalisme,* la seconde *réalisme;* ensemble elles forment le système complet de l'idéalisme transcendantal.

CHAPITRE IX.

SUITE DU SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL. — LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE[1].

III. Cette section est divisée en deux parties, dont la première présente la *déduction de la synthèse absolue renfermée dans l'acte de la conscience de soi;* la seconde, la *déduction des termes moyens de la synthèse absolue.*

1. La limite devant être à la fois idéale et réelle, ne peut

[1] Pages 80-321.

se concevoir que posée par un acte absolu, qui doit être lui-même à la fois idéal et réel. Un tel acte est uniquement la conscience de soi. L'acte primitif d'où résulte la conscience de soi est à la fois idéal et réel. La conscience de soi est un acte dans lequel se manifestent deux activités opposées, l'une qui est limitée, et l'autre qui est limitante et par cela même illimitable. Arriver à la conscience et être limité, c'est une seule et même chose. L'activité limitante reste en dehors de la conscience, précisément parce qu'elle est la cause de la limitation. Elle ne devient pas objet; elle est l'activité du sujet pur. Mais si le moi de la conscience de soi n'est pas sujet pur, il est sujet et objet à la fois. Le moi n'est donc pas l'activité qui pose la limite. Il n'est pas non plus l'activité limitée : celle-ci est l'objet pur. Mais le moi n'est ni sujet pur, ni objet pur; il est l'un et l'autre à la fois. Il faut donc qu'il y ait une troisième activité, composée des deux autres, et par laquelle naisse le moi de la conscience de soi. Cette troisième activité est le moi lui-même. *Le moi est une activité composée; la conscience de soi, un acte synthétique.*

Pour mieux déterminer cette activité synthétique, il faut examiner de plus près le conflit des deux activités opposées dont elle se compose.

Ces deux activités se sont moins opposées en soi que dans leurs directions. Il faut remonter à l'origine de ces directions. Le moi tend à produire l'infini, et cette direction est centrifuge; elle tend au dehors, ce qui ne peut se concevoir sans qu'on admette en même temps une activité centripète, qui se porte au dedans. Celle-là est l'objectif dans le moi, celle-ci est la tendance à l'intuition de soi. Par là l'intérieur se sépare du dehors, et il naît dans le moi une opposition, qui ne peut s'expliquer que par la nature même de la conscience. Le moi ne subsiste que par le conflit des deux directions opposées; il est cet antagonisme lui-même; il ne se maintient que par lui. Or, comment cet antagonisme est-il incessam-

ment entretenu? Deux directions opposées se détruisent; si donc l'opposition entre elles n'était constamment maintenue, il en résulterait une inaction absolue. Il faut donc qu'il y ait dans le moi une continuelle tendance à entretenir cette opposition par laquelle seule il subsiste. L'antagonisme entre les deux activités est infini. Il ne peut donc être concilié que par une série d'actes infinie. Or, puisque nous concevons cette conciliation d'où doit résulter l'identité de la conscience de soi, comme opérée dans l'acte unique par lequel naît la conscience, cet acte unique doit renfermer une infinité d'actes, il doit être *synthèse absolue;* et si pour le moi tout est uniquement posé par son action, il s'ensuit que par cette synthèse doit être posé tout ce qui est en général posé pour le moi.

Il faut expliquer comment toute cette série infinie d'actes est concentrée dans un acte unique, et comment le moi est poussé à cette synthèse absolue.

Dans le moi se sont primitivement opposés le sujet et l'objet; ils se détruisent réciproquement, et cependant ils ne sont possibles que l'un par l'autre. Ils ne se maintiennent que par leur opposition, et par cela même, tout en ne subsistant réellement que l'un aux dépens de l'autre, ils ne peuvent s'anéantir l'un l'autre. De leur opposition résulte pour le moi la nécessité de concentrer une infinité d'actes dans un acte absolu. Cette opposition est dans le moi la cause du mouvement, de la production, de tout produit[1].

2. Il faut maintenant décrire le progrès de l'antithèse absolue à la synthèse absolue, en *déduisant* les divers actes intermédiaires par lesquels la synthèse absolue est amenée.

Pour cette déduction, ce qui précède nous a fourni les données suivantes :

1° La conscience de soi est l'acte absolu par lequel tout est

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 80-91.

posé pour le moi. Cet acte est un acte primitif du moi, absolument *libre*, parce qu'il est uniquement déterminé par le moi ; absolument *nécessaire*, parce qu'il procède nécessairement de la nature intime du moi. C'est par la libre imitation de cet acte que commence toute philosophie, et le talent philosophique consiste à se donner la conscience de la nécessité de tous les actes de la synthèse absolue : la philosophie n'est autre chose que la libre reproduction de la série des actes primitifs, qui sont comme l'évolution de l'acte unique de la conscience de soi.

2° *La conscience de soi, le moi, est un antagonisme d'activités qui se sont absolument opposées.* L'une de ces activités, celle qui tend primitivement à l'infini, nous l'appellerons l'activité *réelle, objective*, déterminable ; l'autre, la tendance à l'intuition, à se comprendre dans sa nature infinie, s'appelle l'activité *idéale, subjective, illimitable* ou indéterminable.

3° Les deux activités sont primitivement posées comme également infinies.

4° Puisque donc il y a dans la conscience de soi un antagonisme infini, il y a dans l'acte absolu unique d'où nous partons, une série infinie d'actes, qu'il est impossible de saisir dans sa continuité absolue et infinie. La philosophie ne peut faire l'énumération que de ceux de ces actes qui font, pour ainsi dire, *époque* dans l'histoire de la conscience de soi. La philosophie est donc une *histoire de la conscience de soi*, histoire qui a plusieurs époques, et par laquelle est successivement composée la *synthèse absolue unique*.

5° Le principe progressif dans cette histoire est l'activité *idéale*, supposée infinie et illimitable. Il s'agit d'expliquer comment cette activité peut être limitée[1].

Cette histoire a trois *époques* :

La première commence à la *sensation primitive*, et va

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 92-99.

jusqu'à l'*intuition productive*; — la seconde va de l'*intuition productive* jusqu'à la *réflexion*; — la troisième, de la *réflexion* jusqu'à l'acte de *volonté absolue*.

Première époque : De la sensation primitive à l'intuition productive[1].

1. La première question ici est de savoir *comment le moi arrive à se regarder comme limité ou déterminé*. La solution de ce problème est celle-ci : les deux activités opposées de la conscience de soi, en se pénétrant dans une troisième, produisent un résultat commun.

Quel sera le caractère de ce résultat commun? Produit de deux activités infinies, il est nécessairement quelque chose de fini : c'est l'antagonisme des deux activités *fixé*. Ce en quoi s'unissent deux directions opposées est *repos* : c'est l'équilibre des deux activités, équilibre dont la durée dépend de la concurrence continue des deux activités opposées. Ce produit est une réalité inactive, matière primitive, matière pure (*Stoff*), ce qui sans forme n'existe pas. Ce résultat commun, s'il durait, serait le moi lui-même comme sujet-objet. Mais il ne dure pas, parce que l'activité idéale ne saurait être réellement limitée. Si le moi pouvait s'arrêter à cette première construction, si ce premier résultat commun pouvait durer, le moi serait nature inanimée, sans sensibilité et sans intuition. Dans leur action réciproque l'activité réelle seule restera déterminée, tandis que l'activité idéale demeure infinie et illimitée. Mais la première est déterminée, sans l'être encore pour l'activité idéale ou le moi, ce qui seulement constitue la sensation. Il y a sensation lorsque le moi se voit limité, se conçoit comme déterminé. Ce qui est senti, c'est encore le moi lui-même. Ce que le moi se sent opposé est en lui. Dans le moi il n'y a que de l'activité; il ne peut donc lui être opposé que la négation de l'activité. Ce qu'il

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 100-192.

sent n'est pas réellement distinct de lui. La conclusion à un objet qui serait la cause de la sensation n'a lieu que beaucoup plus tard.

La sensation suppose donc que l'équilibre entre les deux activités ait été troublé; elle suppose de plus que le moi idéal tende indéfiniment à se contempler dans le moi réel. Mais la sensation ne sera réelle qu'autant que le moi ne considère pas ce qui est senti comme posé par lui; car il n'est réellement senti qu'autant que le moi ne le considère pas comme posé par lui[1].

2. *Le second problème est d'expliquer comment le moi se connaît lui-même comme sujet de la sensation,* ou comment le moi, qui jusqu'ici n'était que senti, devient à la fois sujet sentant et objet senti.

Le moi *sent* lorsqu'il trouve en lui quelque chose qui lui est opposé, une négation réelle de son activité : il est *affecté*. Mais pour devenir sensible pour lui, c'est-à-dire, pour avoir conscience de soi, comme tel, le moi idéal doit poser en lui-même cette passivité, qui jusque-là n'est que dans le moi réel, ce qui n'est possible que par sa propre activité. En d'autres termes, le moi ne peut avoir conscience d'une impression qu'autant qu'il la reçoit activement; dans la sensation même il y a de l'activité. C'est la difficulté que l'empirisme, ne pouvant l'expliquer, a toujours tournée. L'impression venue du dehors ne peut expliquer que la passivité de la sensation; elle explique tout au plus une réaction du moi sur l'objet extérieur, réaction semblable à celle par laquelle un corps élastique repousse un autre corps; mais elle n'explique pas la réaction du moi sur lui-même, réaction par laquelle le moi rapporte l'impression à soi, comme moi intuitif.

Le moi donc ne peut rapporter aucune sensation à lui sans être en général actif. Or, le moi qui est ici actif ne peut

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 100-120.

être le moi limité, mais le moi illimitable, le moi idéal, le moi subjectif. Mais le moi idéal n'est illimité que par opposition à l'activité objective actuellement limitée, c'est-à-dire, qu'en tant qu'il va au delà de cette limite. En réfléchissant à ce qui se passe en toute sensation, on trouve qu'il doit y avoir en chacune quelque chose qui connaît l'impression, mais qui en est indépendant et la dépasse; car le jugement même selon lequel l'impression provient d'un objet, suppose une activité qui ne s'arrête pas à l'impression, mais va au delà. Le moi n'est donc pas sensible, sentant, s'il n'y a pas en lui une activité allant au delà de la limite; il faut qu'il reçoive en lui activement ce qui lui est opposé. Or, cela n'est possible qu'autant que la limite tombe dans l'activité idéale elle-même. Toute la philosophie théorique se réduit à expliquer comment la limite devient *idéale,* ou comment l'activité idéale ou subjective peut être limitée ou déterminée. Dépasser la limite et être limité est une seule et même chose pour le moi idéal ou subjectif. Par là même la limite est déterminée. Dans cet acte, le moi se connaît comme sentant; il devient objet de lui-même. L'activité idéale, devenue maintenant objet, disparaît comme telle de la conscience, et s'est changée en la *chose en soi,* qui n'est que l'ombre de cette activité et un produit du moi. Il y a au delà de la limite quelque chose par quoi le moi s'explique la limite. Ce qui reste en deçà de la limite est le moi en soi, l'activité retardée en deçà de la limite et qui reçoit un *substratum* idéal. Il reste deux opposés réels, sur lesquels repose la sensation déterminée.

Toute activité du moi part d'une contradiction qui est en lui. Le moi étant identité absolue, il n'est pas besoin pour qu'il entre en activité, d'une autre raison qu'une duplicité qui est primitivement en lui, et la continuation de toute activité intellectuelle dépend de la continuation de cette duplicité, de cet antagonisme qui en résulte. Cet antagonisme n'est pas entre le moi et quelque chose d'extérieur, mais

entre l'activité idéale et l'activité réelle. Il ne peut ni durer, ni être détruit.

Il ne peut donc être concilié que par une troisième activité. Cette troisième activité est *intuition;* car c'est le moi idéal qui est ici considéré comme limité. La sensation est elle-même intuition, mais seulement à la première puissance. L'intuition dont il s'agit ici, est intuition de l'intuition : c'est l'intuition à sa seconde puissance, *intuition productive*[1].

3. L'*intuition productive* est le premier pas vers l'intelligence.

Descartes, comme physicien, disait : Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je vous en construirai l'univers. Le philosophe transcendantal dit : Donnez-moi une nature ayant en elle deux activités opposées, dont l'une tende à l'infini, et dont l'autre tende à se contempler dans l'infini, et je vous en ferai naître l'intelligence avec tout le système de ses représentations, de ses idées.

Le moi n'est que le fond sur lequel est appliquée l'intelligence avec toutes ses déterminations. L'acte primitif de la conscience de soi explique seulement comment le moi est limité dans sa tendance primitive, quant à son activité objective, mais non quant à sa tendance subjective, ou quant au savoir. C'est seulement par l'intuition productive que l'activité idéale est déterminée, et c'est par là que commence l'intelligence. Les lois de la productivité idéale sont les mêmes que celles de la productivité de la nature. Toute intuition productive naît d'une continuelle opposition, d'un antagonisme qui oblige l'intelligence, toujours prête à retourner dans son identité, de rester continuellement active. Toute la théorie de l'intuition productive part de ce principe précédemment établi, que l'activité qui a dépassé la limite et celle qui est retardée dans sa limite, étant rapportées l'une à

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 121-146.

l'autre, sont fixées comme opposées, celle-là comme *chose en soi*, celle-ci comme le *moi en soi*.

De même que le moi, afin de devenir sensible pour soi, doit tendre au delà de ce qu'il sent primitivement, de même pour devenir productif pour soi, pour se savoir productif, il faut qu'il tende au delà de tout produit. Il y a donc dans l'intuition productive la même opposition que dans la sensation, et par là même l'intuition productive sera encore élevée à une plus haute puissance.

Il y a dans le moi une activité infinie, mais elle n'est dans le moi comme telle qu'en tant que le moi la pose comme sienne. Mais le moi ne peut la concevoir comme son activité sans se distinguer de l'activité infinie, comme sujet de cette même activité. De là naît une nouvelle duplicité, une opposition du fini à l'infini. Le moi, comme sujet de l'activité infinie, est virtuellement infini; mais l'activité, en tant qu'elle est posée comme activité du moi, devient finie. En devenant finie, elle s'étend encore au delà de la limite; puis elle est par là même limitée de nouveau, et ainsi à l'infini.

Le moi, devenu ainsi intelligence, est dans un état continuel d'expansion et de contraction, ce qui constitue l'état de la production, tandis que l'activité qui est occupée dans ce mouvement, est une activité productive[1].

Après ces observations, qui ne sont que préliminaires, l'auteur *déduit* l'intuition productive d'abord et ensuite la matière elle-même[2].

Le moi, devenu intelligence, comprend la chose en soi et le moi objectif ou réel opposés l'un à l'autre. En vertu de l'idée primitive de son être, le moi ne peut se donner l'intuition de cette opposition sans la réduire encore à l'identité. Ce troisième produit, résultat commun des deux activités de la chose en soi et du moi, ne peut être ni l'un ni l'autre,

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 146-158.
[2] Là même, p. 156-176.

mais est un produit qui tient le milieu entre les deux facteurs. Comme l'activité du moi, en tant que tendance à remplir l'infini, est positive et le principe de toute positivité, l'activité de la chose en soi est activité négative, limitant l'activité positive. Ce qui nous apparaît ici comme activité de la chose en soi, n'est autre chose que l'activité idéale du moi revenant sur elle-même. Dans leur produit commun les deux activités se présentent comme opposées et se tenant en équilibre. L'une de ces activités, si elle était illimitée, deviendrait l'infini positif, et l'autre, à la même condition, produirait l'infini négatif. Par leur synthèse elles deviennent *matière*. Les deux activités, qui se tiennent en équilibre dans leur produit commun, apparaissent comme fixées ou en repos, c'est-à-dire, comme des *forces*. La force d'expansion ou de répulsion, comme positive, s'étend à l'infini dans toutes les directions; la force attractive ou de retardation, comme négative, réagit en tout sens, et tend à ramener l'expansion à un point. Par la gravitation, la force véritablement productive, créatrice, par laquelle ces deux forces opposées sont réunies dans un même sujet identique, consomme la construction de la matière; et dès lors l'entendement peut la comprendre comme un produit qui s'est réalisé indépendamment de lui par le choc de deux forces opposées.

De ces trois forces fondamentales, qui ne sont que trois activités du moi, l'auteur déduit les trois dimensions de la matière[1]. Lorsque les forces sont encore réunies au même point, naît la ligne ou la longueur avec sa fonction, le *magnétisme*. Lorsque les deux forces se séparent, naît la largeur, qui est représentée par l'*électricité*. Mais comme les deux forces séparées sont primitivement parties d'un seul et même point, elles doivent tendre à se réunir de nouveau, à se pénétrer, d'où résultent pour le produit l'épaisseur et l'impéné-

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 176-185.

trabilité. Par là est accomplie la construction de la matière. Ce troisième moment est marqué dans la nature par le *travail chimique*, qui agit dans toutes les dimensions. On voit que la condition de toute production réelle est la triplicité des forces, et cette triplicité doit se rencontrer dans la nature : on peut *à priori* s'attendre à la trouver dans quelque travail naturel, et c'est, en effet, ce qui a lieu dans le *galvanisme*.

La philosophie transcendantale, ajoute l'auteur[2], ne fait jamais autre chose qu'élever le moi à un plus haut degré de puissance, et toute sa méthode consiste à conduire le moi d'un degré d'intuition de soi donné à un degré plus élevé, jusqu'au point où il est posé avec toutes les déterminations qui sont renfermées dans l'acte libre de la conscience de soi. Les trois *moments* de la construction de la matière correspondent aux trois actes de l'intelligence. Le premier de ces actes est l'acte primitif et aveugle de la conscience de soi, acte *postulé* par la philosophie comme nécessaire. Dans cet acte, le *moi* est pour nous, pour le philosophe, mais non encore pour soi, à la fois sujet et objet; et à cet acte correspond dans la construction de la matière le moment où elle n'est que le point où les deux activités sont encore réunies.

Le résultat de cet acte est pour nous, mais non pour le moi, une limitation de l'activité objective par la subjective. Il en résulte une construction commune, qui n'existe pas pour le moi. Par un second acte le moi se voit lui-même dans sa limitation; mais il n'a pas encore la conscience que c'est lui-même qui se limite : il y a *sensation*, et il y a, pour nous, opposition entre le moi et la chose en soi. Dans ce second acte se séparent non pour le moi, mais pour le spectateur, les deux activités primitivement réunies en deux activités différentes

[1] *System des transc. Ideal*, p. 186-192.

et distinctes, celle de la chose en soi et celle du moi. A ce second acte correspond dans la construction de la matière le second *moment*, celui où les deux forces sont séparées. C'est l'acte de la sensation. Or, qu'est-ce qui, dans la sensation, devient objet pour nous? Ce sont les qualités. Mais toute qualité est électricité, et l'électricité représente précisément le second *moment* de la construction de la matière. Ce qui est *sensation* dans l'intelligence, est *électricité* dans la nature. L'identité du troisième acte et du troisième moment de la construction de la matière est évidente. Il résulte de là que le moi, en construisant la matière, se construit lui-même. Le troisième acte est celui par lequel le moi devient pour lui-même objet en tant que sensible ou sentant, ce qui n'est possible qu'autant que les deux activités séparées se réunissent dans un même produit identique. Ce produit, qui est la matière, est donc une construction complète du moi, mais non pour le moi lui-même, qui est encore identique avec la matière. Si, dans le premier acte, le moi n'est pour l'intuition qu'objet, et sujet seulement dans le second, dans le troisième il devient l'un et l'autre, non pour soi, mais pour le philosophe. Il est dans cet acte sujet-objet, mais sans se connaître comme tel; et comme la philosophie transcendantale n'est complète que lorsque le moi est devenu objet pour soi comme il l'est pour le philosophe, elle ne peut s'arrêter à cette première époque.

Si les trois moments de la construction de la matière sont au fond trois actes de l'histoire de la conscience de soi, il est clair que toutes les forces de la nature doivent pouvoir se réduire à des puissances de l'intelligence, les forces *représentatives* de Leibnitz. On comprend maintenant ce que Leibnitz et Hemsterhuis ont voulu dire en appelant la matière, le premier le *sommeil du monde*, le second l'*esprit coagulé*. La matière, en effet, n'est autre chose que l'esprit considéré dans l'équilibre de ses activités. Ainsi s'évanouit toute diffé-

rence réelle entre l'esprit et la matière, celle-ci n'étant que l'*esprit éteint*, et celui-là que la matière en formation.

Seconde époque : De l'intuition productive à la réflexion[1].

Il s'agit maintenant d'examiner comment le moi, qui jusqu'ici n'est intuition productive et intelligence que pour nous, le devient aussi pour soi, et vient à se connaître comme telle; il faut expliquer comment le moi arrive à se voir lui-même comme productif.

Cela n'est possible qu'autant que par la production même il naisse immédiatement une activité idéale ou subjective, par laquelle le moi se connaisse, se voie dans la production, ou comme production. Il faut que dans la production même il se trouve un principe qui reporte l'activité du moi sur lui-même, et par là la pousse à aller au delà du produit. Comment donc le moi se détache-t-il de sa production pour aller au delà? Pour cela il faudra qu'il se distingue de lui-même en tant qu'il n'est pas productif; car en se considérant comme productif, il se conçoit comme déterminé, et en se considérant comme déterminé, il suppose quelque chose qui ne l'est pas et qui pourrait l'être. Le moi, en tant que productif, n'est pas une activité simple, mais composée. Ce qu'il y a en lui de non productif doit donc être opposé à l'activité productive comme activité simple. Mais ces deux activités, l'activité productive et l'activité simple, pour pouvoir être opposées l'une à l'autre, doivent pouvoir être réunies sous une notion plus générale, relativement à laquelle elles ne soient qu'une même activité, et différentes seulement par quelque chose d'accidentel. Elles seront donc différentes sous un certain rapport, identiques sous un autre. Il faudra de plus admettre dans le moi trois activités, l'une simple, l'autre composée, et une troisième qui les distingue l'une de l'autre en les rapportant l'une à l'autre. Cette troisième activité est

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 193-276.

simple elle-même, sans quoi elle ne pourrait pas distinguer l'activité composée comme telle. D'où il suit que l'activité simple à laquelle l'activité composée est rapportée, est en même temps celle qui les distingue et les rapporte l'une à l'autre. Or, cette activité simple qui rapporte l'activité composée à elle-même, n'est autre que celle que nous avons tout d'abord reconnue comme devant nécessairement résulter de la production même, pour pouvoir expliquer comment le moi parvient à se connaître lui-même comme productif, à se distinguer de son produit.

Par l'intervention d'une troisième activité, l'activité de la chose en soi redevient activité du moi, qui par là même devient intelligence. Les deux activités intuitives, identiques dans leur principe, sont distinguées par la limite accidentelle du moi et de la chose en soi, ou ce qui est limite de la chose en soi et du moi est aussi la limite de ces deux activités. L'activité intuitive simple n'a pour objet que le moi; l'activité composée a pour objet le moi et la chose en même temps. La dernière est tout à la fois dans la limite et au delà. Or, le moi n'est moi qu'en deçà de la limite; car au delà il s'est pour lui-même transformé en la chose en soi. Par conséquent l'intuition qui va au delà de la limite, va par là même au delà du moi, et apparaît alors comme *intuition externe*. L'activité intuitive simple qui demeure dans le moi, est *intuition interne*. Toute intuition est du reste, dans son principe, intellectuelle; c'est pour cela que le monde objectif n'est autre chose que le monde intellectuel limité.

Le résultat de ce qui précède est celui-ci : Si le moi doit se connaître lui-même comme productif, et se distinguer de sa production, il faut d'abord que l'intuition interne et l'intuition externe se séparent en lui, et ensuite que l'une soit rapportée à l'autre. Ce qui rapporte l'un à l'autre, le sens externe au sens interne, c'est encore le sens interne. Le résultat de cette action est d'une part l'*objet sensible*,

distingué de l'intuition comme acte, et de l'autre le *sens interne*[1].

Le moi ne peut s'opposer un objet sans se sentir limité et comme concentré en un même point. Ce sentiment est le *sentiment de soi*, dans lequel le sens interne, ou la sensation accompagnée de conscience, devient objet pour lui-même. Le moi devient objet pour lui-même comme *intensité pure*, comme une activité qui ne peut *s'épandre* qu'en une seule direction, mais qui est maintenant concentrée en un point. C'est là ce qui constitue le *temps;* c'est le moi considéré comme actif, comme en activité. L'intuition par laquelle le sens externe devient objet pour lui, est l'*espace infini*, extension pure, le moi en dissolution, pour ainsi dire. On peut définir le temps, l'*espace fluide*, et l'espace, le *temps fixé*[2].

Après cela l'auteur déduit les *catégories* de Kant.

Ce qui dans un objet correspond au sens interne, ce qui n'a une grandeur que dans le temps, est *accidentel*. Ce qui dans l'objet correspond au sens externe, ce qui a une grandeur dans l'espace est *nécessaire* ou *substantiel*.

L'espace et le temps dans le moi, la substance et l'accident dans l'objet, qui ne sont encore distincts que pour le philosophe, doivent devenir distincts pour le moi. Par là que le moi passe de la production présente à une autre, et que la seconde production est opposée à la première, celle-ci, par cette opposition même, devient objet pour le moi. La raison pour laquelle l'objet suivant est un produit ainsi déterminé, est dans la première production. C'est le rapport de causalité, la condition nécessaire à laquelle seule le moi peut connaître comme objet l'objet présent. Les catégories sont des modes d'action par lesquels les objets viennent à naître. Dire que A est la cause de B, c'est dire que la succession de l'un à l'autre n'existe pas seulement dans ma pensée, mais

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 193-206.
[2] Là même, p. 210-218.



dans les objets mêmes; la raison n'en est pas dans ma pensée libre, mais dans ma productivité sans conscience. Comme cause, tout objet est substance; comme effet, accident. Les deux premières catégories ne sont que des facteurs idéaux, et la troisième seulement, celle qui résulte de celle-là, est réelle : ce n'est que par la catégorie de l'*action réciproque* que l'objet devient pour moi à la fois substance et accident, cause et effet.

Par le rapport de substance et d'accident un seul objet est déterminé; par le rapport de cause et d'effet est déterminée une pluralité d'objets; et par l'action réciproque ceux-ci sont encore réunis en un seul objet. Cette synthèse se continue ainsi jusqu'à produire l'idée de la nature, dans laquelle toutes les substances finissent par être réunies en une seule, qui n'est dans un rapport d'action et de réaction qu'avec elle-même.

L'organisation de l'univers n'est autre chose que celle de l'intelligence, qui, à travers tous ses produits, ne fait que chercher sans cesse le point d'*indifférence* ou d'équilibre absolu, point qui est sans cesse reculé à l'infini[1].

L'*individualité* est déduite ainsi qu'il suit. Pour s'expliquer soi-même, il faut d'abord faire abstraction de toute individualité. Lorsque toutes les limites qui constituent l'individualité sont enlevées, il ne reste que l'intelligence absolue. Si l'intelligence demeurait unie à la synthèse absolue, il y aurait un univers, une action universelle des substances les unes sur les autres; mais l'intelligence comme telle, n'existerait pas. Pour que l'intelligence puisse exister, il faut qu'elle puisse se dégager de cette synthèse, pour la reproduire avec conscience. Ceci n'est possible qu'autant que l'intelligence se détermine de telle manière qu'elle ne contemple pas l'univers en général, mais qu'elle le considère de tel ou tel point

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 218-237.

déterminé. Ce n'est pas que l'intelligence infinie soit différente de l'intelligence finie, et qu'il y ait en dehors de celle-ci une intelligence infinie. Par un seul et même acte naissent pour l'intelligence à la fois l'univers et le point déterminé d'évolution auquel est attachée sa conscience empirique. L'individualité consiste précisément en ce que ce qui est au delà de la conscience individuelle, lui apparaît comme indépendant d'elle. Pour la raison pure, cette limitation n'existe pas; il n'y a pas de temps pour elle; tout est pour elle à la fois, tandis que pour la raison empirique tout naît successivement[1].

Avant de poursuivre cette histoire de l'intelligence, il faut remarquer encore quelques-unes des déterminations de cette évolution, déterminations données avec elle, et auxquelles se rattachent des conséquences intéressantes[2].

La série successive des faits de la conscience n'est autre chose qu'une évolution de la synthèse primitive et absolue, et tout ce qui s'y montre est prédéterminé par celle-ci. Par la première limitation sont posées toutes les déterminations de l'univers; par la seconde, celle en vertu de laquelle je suis une intelligence individuelle, sont données toutes les déterminations avec lesquelles l'objet arrive à ma connaissance.

La synthèse primitive et absolue est une action qui a lieu en dehors du temps. Pour chaque conscience empirique le temps recommence pour ainsi dire, et pourtant toute conscience individuelle suppose un temps déjà écoulé; car elle ne peut commencer qu'à un moment déterminé de l'évolution. Voilà pourquoi le temps ne peut avoir commencé pour la conscience empirique, et il n'y a pour l'intelligence réelle de commencement dans le temps que par la liberté absolue. On peut donc dire que toute intelligence, considérée non en

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 238-244.
[2] Là même, p. 244-250.

soi, mais objectivement, est un commencement absolu, un point absolu, posé dans l'infini, et d'où commence seulement l'infini dans le temps.

On objecte d'ordinaire à l'idéalisme la nécessité avec laquelle s'imposent à l'esprit les idées des choses comme extérieures, et qui semble prouver que loin de les avoir produites de nous-mêmes, nous sommes sous leur dépendance. Mais l'idéalisme explique cette circonstance. Pour avoir l'intuition de l'objet comme tel, le moi doit nécessairement poser dans le passé un moment comme la raison du présent, et le passé est ainsi un effet de l'action de l'intelligence. Si dans le présent il ne peut exister pour moi qu'une représentation déterminée, la cause en est dans l'infinie continuité de l'esprit. Un objet actuellement présent à l'esprit ne peut avoir d'autres déterminations que celles avec lesquelles il se présente, parce que dans le moment précédent il en a produit un qui renfermait précisément le principe de ces mêmes déterminations et de nulle autre. Une production ayant eu lieu, elle peut faire naître une série de conséquences auxquelles il ne dépend plus de moi de rien changer. Ainsi, dans ses productions intellectuelles, l'intelligence n'est jamais libre; par son premier acte de production elle perd à jamais la liberté de produire; elle ne produit plus qu'avec nécessité. Mais au fond, il n'y a pas pour le moi de production première. Faites abstraction de la limite qui individualise le moi, et son activité est éternelle : le commencement est chose purement subjective. Ainsi s'explique le passé : affranchissez le moi de sa limitation primitive, et tout ce qui est arrivé, comme tout ce qui arrive, apparaîtra comme étant la production de l'intelligence une et absolue, de l'intelligence éternelle.

L'intelligence absolue est tout ce qui est, ce qui fut, ce qui sera; mais l'intelligence empirique, pour être quelque chose, doit cesser d'être tout et exister dans le temps. Il n'y a primitivement pour elle qu'un présent, et par sa tendance

infinie le moment présent devient le garant de l'avenir; mais cet infini n'est plus l'infini absolu : c'est l'infini sous la forme d'une succession de représentations ou d'idées. Il est vrai qu'à chaque instant l'intelligence tend à représenter la synthèse absolue; à chaque instant, comme dit Leibnitz, l'âme reproduit virtuellement l'idée de l'univers; mais elle n'y réussit réellement que par une action successive dans le temps.

La succession et tous les changements dans le temps, n'étant autre chose que des évolutions de la synthèse absolue, par laquelle tout est prédéterminé, la raison dernière de tout mouvement doit se trouver dans les facteurs de cette synthèse; et comme ces facteurs sont les mêmes que ceux de l'opposition primitive, le principe de tout mouvement sera dans les facteurs de cette opposition. Cette opposition renaît et se détruit à chaque instant, et c'est cette constante action de suppression et de reproduction de l'opposition primitive, qui est la raison première de tout mouvement, de toute évolution.

Jusqu'ici l'action réciproque n'a pu être expliquée que comme synthèse relative, et non comme synthèse absolue ou comme intuition de toute la succession des représentations. Pour comprendre comment toute cette succession devient objet, il faut la considérer comme limitée. Il faut donc admettre une troisième limitation, par laquelle l'intelligence puisse se détacher de sa productivité, et se connaître elle-même comme production. Cependant l'intelligence ne peut pas plus cesser d'être productive que d'être intelligence. Par conséquent cette succession de représentations ne pourra être limitée pour l'intelligence, sans être encore infinie dans cette limitation. L'intelligence concevra donc la succession comme revenant sur elle-même. Or, un tel produit est un produit organique, qui est constamment cause et effet de lui-même. Si l'intelligence est organique, et elle ne peut ne

pas l'être, tout ce qui est extérieur pour elle, est sorti d'elle par sa propre activité. L'univers n'est que l'organe plus grossier et plus éloigné de la conscience de soi, tandis que l'organisme individuel en est l'organe plus immédiat et plus fin. L'intelligence est une tendance infinie à s'organiser; il y aura par conséquent des degrés d'organisation. L'organisation individuelle n'est autre chose que l'image contractée de l'univers, un *microcosme*.

Plus nous descendons dans la nature organique, plus se rétrécit le monde que représente l'organisation, plus devient petite la partie de l'univers qui s'y contracte. Le monde du végétal est le plus étroit, un grand nombre de changements naturels ne tombant pas dans sa sphère. La sphère s'élargit à mesure que les animaux sont doués de plus de sens. Ce qu'on appelle *sens* dans les bêtes, ce n'est pas une faculté de recevoir des impressions, mais ne fait que marquer leur rapport à l'univers. Les *animaux* en général représentent ce moment même du développement de la conscience où en est arrivée à l'heure qu'il est notre déduction.

En s'élevant sur l'échelle des organisations, on trouve que les sens se développent par degrés dans le même ordre que par eux s'étend pour le sujet le monde organique. La vue vient après l'ouïe, et s'exerce sur un plus vaste théâtre que celle-ci.

L'organisation en général est la succession des représentations retardée ou suspendue dans son cours. Or, l'intelligence doit avoir l'intuition non pas seulement de la succession de ses idées, mais de soi-même comme étant active dans cette succession. Pour cela il faut qu'elle la conçoive comme entretenue par un principe interne d'activité. Or, la succession interne considérée du dehors, est mouvement. L'intelligence ne pourra donc avoir conscience d'elle-même que dans un objet qui ait en soi un principe interne du mouvement : un tel objet est *vivant*.

Il résulte de cette déduction de la *vie* qu'elle est partout dans la nature organique, bien qu'à des degrés divers. Ces divers degrés sont l'expression des moments successifs de l'évolution universelle. Et ainsi que, dans la succession des représentations, l'intelligence tend constamment à exprimer la synthèse absolue, la nature organique apparaîtra toujours luttant contre la nature inorganique, et tendant vers l'organisme universel. La limite de la succession dans les idées sera aussi celle de l'organisation. L'organisation la plus parfaite, l'intelligence la reconnaîtra pour identique avec soi. Elle ne s'apparaîtra pas seulement comme organique, mais comme la plus haute organisation et comme le but de toute organisation.

La limite de son univers, ou la limite de la succession de ses idées, est donc aussi celle de l'organisation pour l'intelligence. Ainsi ce que nous avons appelé la troisième limitation consiste en ce que l'intelligence doit nécessairement s'apparaître à elle-même comme individu organique. Par cette nécessité où se trouve l'intelligence de se concevoir comme individu organique, son monde achève de se limiter, et, réciproquement, par là même que la succession de ses idées est limitée, elle devient individu organique.

La maladie résulte de la destruction partielle de l'identité de l'intelligence avec son organisme; la santé est le sentiment de sa parfaite identité avec lui; la mort en est la destruction absolue. Moi, comme individu déterminé, je n'étais pas tant que je ne me voyais pas comme tel, et je ne le serai plus dès que cette intuition cessera.

La simultanéité d'existence de toutes les substances en fait une seule et même substance, qui n'est dans un continuel rapport d'action réciproque qu'avec elle-même : c'est l'organisation absolue. L'organisation est donc la catégorie de l'action réciproque élevée à une plus haute puissance. Son caractère fondamental, c'est d'être à la fois produite et pro-

ductive. La *sensation*, la *matière* et l'*organisation* sont les trois puissances de l'intuition. Les trois catégories de l'organisme, la *sensibilité*, l'*irritabilité* et la *reproduction*, correspondent encore aux trois forces générales de la nature, le *magnétisme*, l'*électricité* et l'*action chimique*[1].

Troisième époque : De la réflexion à l'acte de volonté absolue[2].

Jusqu'ici l'on a seulement expliqué comment le moi se connaît lui-même comme productif en se distinguant de son objet; mais on n'a pas encore montré comment il acquiert la conscience de sa propre activité, et comment il la détermine : il faut expliquer la *réflexion* et le passage de celle-ci à la *volonté*.

La première condition de la réflexion est l'*abstraction*. Tant que l'intelligence ne se distingue pas de son activité, elle ne peut en avoir conscience. La réflexion est analyse; elle ne peut donc trouver dans le moi d'autres actes que ceux qui y sont primitivement posés. L'intelligence ne peut devenir réflexion qu'en se distinguant de son activité et de ses produits. Par l'abstraction, l'action de produire apparaît elle-même comme un produit. Tant que cette action de produire ne devient pas objet de la pensée, abstraction faite de ce qu'elle produit, tout n'existe qu'en nous; sans la réflexion nous nous imaginerions tout voir en nous-mêmes. Il s'agit d'expliquer comment l'intelligence arrive à considérer les objets comme étant hors d'elle. Cela n'est possible que par la séparation de la notion d'avec le produit, du subjectif d'avec l'objectif. Cette séparation, cette distinction, ne peut s'expliquer que par un acte particulier, par lequel la notion et son objet, primitivement unis, sont opposés l'un à l'autre. Un pareil acte est ce qu'on appelle *jugement*, car le jugement ne rapporte pas ensemble deux idées, mais des idées et des intuitions. La notion et l'objet, primitivement identiques,

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 250-272.

[2] Là même, p. 277-314.

sont ensuite opposés l'un à l'autre, puis de nouveau rapportés l'un à l'autre et identifiés. Par là le jugement est encore intuition, mais une intuition différente de l'intuition productive, et qu'il faut expliquer. Une pareille intuition est le *schématisme*, qui touche d'une part à la notion, et de l'autre à l'objet, et que chacun peut connaître par sa propre expérience.

Le *Schéma* n'est ni image, ni symbole. Il n'est pas, comme l'image, une représentation déterminée; c'est seulement l'intuition de la règle ou de la forme d'après laquelle un objet déterminé peut être produit, telle, par exemple, que celle qui dirige l'artiste chargé de confectionner un ouvrage d'après une notion donnée. Il tient le milieu entre la notion et l'objet. Pour qu'à la vue d'un triangle quelconque, je puisse dire: voici un triangle, il faut qu'il y ait en moi l'intuition d'un triangle en général, différente de l'idée générale de cette figure, ainsi que de l'image qui représente un triangle d'une forme déterminée.

Tout le mécanisme du langage repose sur ce *schématisme* primitif. Le *schéma* est pour les notions ce que le *symbole* est pour les *idées :* il y a un *schéma* pour toute forme organique; pour la beauté, l'éternité, etc., il n'y a que des symboles.

Le jugement se fait donc par l'intermédiaire du *schéma*, qui est la règle sensible de la production d'un objet empirique. Mais par la seule abstraction empirique, l'intelligence ne parviendra pas à se séparer de l'objet, à le considérer comme existant hors d'elle, puisque par le *schématisme* la notion et son objet sont de nouveau réunis. Cette faculté d'abstraction suppose donc dans l'intelligence une abstraction supérieure, par laquelle le résultat de la première soit fixé dans la conscience, et l'objet distingué non pas seulement du mode d'action qui produit un objet déterminé, mais encore de celui qui produit l'objet en général[1].

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 277-287.

Pour mieux caractériser cette abstraction supérieure, il faut voir d'abord ce que devient l'intuition lorsque toute notion en est abstraite, et puis ce que devient la notion lorsqu'elle est considérée séparément de toute intuition.

Il y a deux choses en toute intuition : l'acte de l'intuition et sa notion, ou ce qui la détermine. C'est l'objet qui est déterminé par la notion, et la notion n'est pas, comme on le prétend communément, le général, mais la règle qui détermine l'intuition, et par laquelle l'intuition devient objective. Toute généralisation empirique suppose déjà dans l'intelligence une règle, une notion d'après laquelle elle s'opère.

Dans l'intuition primitive, l'acte de l'intuition et la notion sont réunis. Si, par l'abstraction supérieure ou transcendantale, toute notion est séparée de l'intuition, celle-ci devient libre, indéterminée, illimitée, et il ne reste plus que l'intuition générale, pure, qui est l'*espace* : l'espace est l'intuition vide, sans notions.

Pour ce qui est de la notion, prise à part de toute intuition, elle devient détermination pure, concept purement logique : il ne reste plus que les catégories, qui peuvent être toutes ramenées à une catégorie unique, un type commun, la catégorie fondamentale et primitive de la *relation* (celle de substance)[2].

L'abstraction transcendantale est la condition du jugement, mais non le jugement lui-même : elle explique seulement comment l'intelligence arrive à séparer l'objet et la notion, et non comment par le jugement elle les réunit de nouveau. Pour que le concept pur de toute intuition puisse de nouveau se réunir dans un objet avec l'intuition pure de l'espace, il faut un intermédiaire : ce sera un autre *schématisme*, que nous appellerons transcendantal, et qui est à l'abstraction transcendantale ce que le *schématisme* empirique est à l'abs-

[1] Voir la table des catégories de Kant dans le t. I de cet ouvrage, p. 159.

traction empirique. Si le *schéma* empirique est la règle sensible selon laquelle est produit un objet empirique, le *schéma* transcendantal sera l'intuition sensible de la règle d'après laquelle un objet est produit en général. Le *schéma* en général sert d'intermédiaire entre le sens externe et le sens interne; le *schéma* transcendantal est ce qui sert primitivement de lien aux deux sens : c'est le *temps*, en tant qu'il est *ligne* ou une grandeur étendue en une seule et même direction.

La déduction du *schématisme* transcendantal fournit celle du mécanisme complet des *catégories*[1].

L'abstraction empirique, qui est la condition du jugement, suppose donc l'abstraction transcendantale, et tout jugement a cette abstraction pour base : cette même abstraction, ou la faculté des concepts *à priori*, est aussi nécessaire en toute intelligence que la conscience de soi.

Par l'abstraction empirique le moi ne se détache que d'un objet déterminé; mais il ne peut s'élever absolument au-dessus des objets en général que par la conscience de l'abstraction transcendantale, et ce n'est qu'en s'élevant au-dessus de tout ce qui est objectif qu'il peut se reconnaître comme intelligence. Or, comme cet acte d'abstraction, précisément parce qu'il est absolu, ne peut plus s'expliquer par aucun autre acte de l'intelligence, la philosophie théorique s'arrête ici : tout ce qu'elle peut faire à cet égard, c'est de dire qu'un pareil acte *doit* avoir lieu dans l'intelligence; mais par là même la philosophie théorique sort de ses limites et entre dans le domaine de la philosophie pratique, qui repose sur des *postulats* catégoriques.

Dans une observation générale, placée à la suite de la *troisième époque*[2], l'auteur s'explique sur la différence qui existe entre les concepts *à priori* et les concepts *à posteriori*. Toute notre connaissance, dit-il, est originairement

[1] D'après la table de Kant.

[2] *System des transc. Ideal.*, p. 314-321.

à posteriori, précisément parce que la notion et l'objet naissent ensemble et à la fois. Mais, par la même raison que notre connaissance est primitivement *à posteriori*, elle est entièrement *à priori*. En tant que le moi produit tout de soi, tout savoir est *à priori;* mais en tant que nous n'avons pas conscience de cette production, tout est *à posteriori*. Il y a donc des notions *à priori*, sans qu'il y ait des *idées innées*. Schelling dit, avec Leibnitz et Kant, que ce ne sont pas les notions, mais notre propre nature intelligente et tout son mécanisme qui sont innés. Le moi n'étant pas un *substratum* distinct de son activité, les notions ne sont pas innées dans l'intelligence, mais elles sont l'intelligence elle-même.

CHAPITRE X.

SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE SELON LES PRINCIPES DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL[1].

IV. En commençant cette partie de son œuvre, l'auteur avertit le lecteur qu'il ne s'agit pas ici de présenter un système complet de philosophie morale, mais seulement de déduire et d'expliquer les idées morales en général. Le tout se réduira à quelques propositions fondamentales.

La première proposition à établir est celle-ci : l'abstraction absolue, c'est-à-dire, le commencement de la conscience de soi, ne peut s'expliquer que par un acte de détermination de soi par soi-même, ou par une action de l'intelligence sur elle-même. » Cette action, c'est la *volonté*, dans l'acception la plus générale de ce mot. C'est par la volonté que se résout parfaitement la question de savoir comment l'intelligence se reconnaît comme intuitive; car ici le moi devient objet pour soi comme sujet et comme objet tout à la fois, ou comme productivité.

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 322-444.

La philosophie théorique s'est accomplie par trois actes principaux. Dans le premier, l'acte aveugle encore de la conscience de soi, le moi était sujet-objet sans l'être encore pour lui. Dans le second, l'acte de la sensation, il n'avait pour objet que son activité objective. Dans le troisième enfin, celui de l'intuition productive, il est devenu objet pour lui comme sensible, ou comme sujet. Par la volonté, cette intuition est élevée à une plus haute puissance encore; par elle, le moi devient objet pour lui comme sujet et objet tout ensemble. Dans la philosophie pratique, le moi n'est plus seulement intuition sans conscience et productif par l'intuition de soi; il est productif avec conscience, il se réalise. Ainsi que de l'acte primitif de la conscience de soi est sortie une nature entière, un monde, ainsi sortira de cet acte de la libre détermination de soi une seconde nature, dont la déduction est l'objet de la philosophie pratique[1].

Une libre activité et une volonté déterminée de l'intelligence n'étant possibles, selon la seconde proposition[2], que par l'action déterminée d'une intelligence hors d'elle, l'auteur déduit la pluralité des individus intelligents à peu près de la même manière que Fichte. Ce n'est qu'autant qu'il y a des intelligences hors de moi que le monde me devient en général objectif. La seule objectivité, dit Schelling, d'accord avec Kant, que le monde puisse avoir pour l'individu, résulte de ce que le même monde est l'objet de l'intuition d'autres intelligences hors de lui, distinctes de lui. Il y a entre ces intelligences individuelles une sorte d'harmonie préétablie quant à leurs représentations involontaires, et cette harmonie est la seule condition à laquelle le monde devient objectif pour l'individu. Pour l'individu les autres intelligences sont en quelque sorte les éternels représentants de l'univers, autant de miroirs du monde objectif. Par là le monde est

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 322-334.
[2] Là même, p. 335.

indépendant de moi, bien que posé par le moi ; il repose sur l'intuition d'autres intelligences. Il suit de là qu'une intelligence isolée non-seulement n'aurait pas la conscience de sa liberté, mais encore ne pourrait avoir conscience du monde objectif comme tel ; que, par conséquent, la conscience avec toutes ses déterminations n'est complète que par le rapport d'action réciproque continuelle avec d'autres intelligences[1].

Une nouvelle question est maintenant de savoir comment la volonté, qui est le moyen par lequel le moi se connaît comme intuitif, devient à son tour objective pour le moi[2]. A cette question l'auteur répond par cette proposition : *Primitivement la volonté se porte nécessairement vers un objet extérieur*. « Pour que la volonté devienne objet pour le moi, il faut que quelque objet de l'intuition devienne l'expression visible de sa volonté. Or, tout objet de l'intuition est déterminé ; il faudrait donc qu'il parût ainsi déterminé par le moi. Mais l'action par laquelle un objet devient un objet déterminé, ne peut pas être absolument identique avec lui ; car, s'il en était ainsi, l'action ne serait qu'une production aveugle, pure intuition. L'action comme telle et l'objet doivent donc pouvoir être distingués l'un de l'autre, ce qui n'est possible qu'autant que l'objet existe indépendamment de l'acte, qu'autant qu'il est extérieur. Réciproquement l'objet ne devient extérieur pour le moi que par la volonté ; car elle n'est volonté qu'autant qu'elle se dirige sur quelque chose qui est indépendant d'elle. C'est ce qui explique pourquoi le moi ne peut pas absolument s'apparaître comme produisant un objet quant à sa substance, et pourquoi, au contraire, toute production par la volonté ne paraît porter que sur la forme de l'objet.

Ainsi l'on comprend comment la volonté ne devient ob-

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 361-363.
[2] Là même, p. 364-413.

jective pour le moi que par sa direction sur un objet extérieur; mais d'où vient cette direction elle-même?

Dans l'acte de la volonté, l'intuition productive continue, et par là même que je veux, je suis forcé de me représenter des objets déterminés. Il naît donc immédiatement par la volonté une opposititian, en ce que, d'une part, j'ai par elle conscience de la liberté, et par conséquent de l'infini, tandis que de l'autre, par la nécessité où je suis de me représenter quelque chose de déterminé, je suis incessamment ramené au fini. De cette contradiction résulte une activité qui tient le milieu entre le fini et l'infini, entre l'activité théorique et l'activité pratique : cette nouvelle activité, c'est l'*imagination*, la faculté des *idées*, qui tiennent elles-mêmes le milieu entre le fini et l'infini. Cependant, pour que le moi passe de l'*idée* à l'objet, non pas encore réellement, mais par la pensée, il faut encore un intermédiaire, qui est l'*idéal*. De l'opposition entre l'*idéal* et l'objet naît dans le moi d'abord l'opposition entre l'objet tel que le veut l'activité idéalisante, et ce même objet tel qu'il est selon la conception involontaire, et de là résulte immédiatement la tendance à transformer l'objet tel qu'il est dans l'objet tel qu'il devrait être. Cette tendance, qui a sa cause dans ma libre activité, apparaît objectivement comme une impulsion, un instinct de la nature.

Il s'agit maintenant de voir comment cette tendance pourra se réaliser, comment par un acte de ma liberté je puis déterminer quoi que ce soit dans le monde objectif. Dans ce monde rien n'existe qu'en tant que le moi en a l'intuition; le modifier, c'est modifier quelque chose dans mon intuition; c'est déterminer par une libre action quelque chose dans l'intuition extérieure. Si le monde objectif était indépendant du moi, on ne concevrait pas comment le moi pourrait y rien changer; le système de l'harmonie préétablie lui-même ne peut expliquer l'action du moi sur le monde extérieur conçu

comme subsistant par lui-même. Cette action s'explique aisément lorsque ce monde est considéré comme une simple modification du moi. La question alors se pose ainsi : Comment ce qui est en moi comme intuition nécessaire peut-il, par une libre activité, être modifié? Le moi qui agit ainsi est distingué du moi intuitif. Mais cette opposition entre le moi agissant avec liberté et le moi objectivement intuitif, n'est pas une opposition réelle, n'est pas dans le moi comme tel, car l'intuition et l'action sont primitivement identiques. Mon action, alors que je modifie un objet, est en même temps intuition, et réciproquement mon intuition dans ce cas sera en même temps action. La modification produite dans le monde extérieur par l'action volontaire sera entièrement conforme aux lois de l'intuition productive, tout comme si la liberté n'y avait aucune part. L'intuition productive agit selon ses propres lois, et si l'activité libre n'apparaît pas au moi comme intuition, c'est qu'ici la notion est opposée à l'objet, tandis que dans l'intuition l'activité objective et l'activité subjective sont identiques, une seule et même activité. Si précédemment le moi, en se croyant intuitif, était réellement agissant, on peut dire que maintenant, en croyant agir sur le monde extérieur, le moi n'est encore qu'intuition.

A la question de savoir comment, la nature n'existant pas indépendamment de nous, il est possible d'agir sur elle d'après une idée librement conçue par nous, l'idéaliste transcendantal répond que le monde ne devient réellement objectif pour nous que par cette action même. Si le monde n'est autre chose que notre intuition, il est clair qu'il ne devient objectif pour nous qu'autant que notre intuition elle-même nous devient objective. Or, c'est ce qui n'arrive que par l'action, et ce que nous appelons ainsi n'est autre chose que le *phénomène* de notre intuition : donc ce qui nous apparaît comme une action exercée sur le monde extérieur n'est, considéré du point de vue idéaliste, qu'une intuition continuée.

En définitive donc, le moi n'agit sur le monde extérieur qu'en vertu de l'identité de l'être et de son phénomène, du moi, qui seul est réellement, et de l'univers, qui en est la manifestation, identité déjà exprimée dans la conscience de soi : le moi n'*existe* qu'autant qu'il s'apparaît, son savoir est son existence. La proposition *moi=moi* est la même que celle-ci : moi qui *sais* je suis le même que je *suis;* mon savoir et mon être s'épuisent réciproquement; le sujet de la conscience et le sujet de l'identité sont *un* selon cette même identité; mon savoir et ma libre action sont identiques avec l'action libre elle-même, ce qui peut s'exprimer ainsi : dire que *j'ai intuition de moi comme agissant objectivement,* c'est dire : *je suis objectivement agissant*[1].

Mais si l'action n'est encore qu'intuition, il s'ensuit que l'action est constamment limitée par les lois de l'intuition, et que rien de ce qui est impossible selon les lois de la nature, ne peut s'offrir à l'intuition comme ayant eu lieu par suite de la libre action, ce qui est une preuve nouvelle de cette identité. Cette tendance à produire qui se manifeste dans mon action, doit apparaître objectivement comme un instinct de la nature, qui produirait par lui-même ce qu'il semble produire par la liberté. Or, pour concevoir cette tendance comme l'effet d'une impulsion de la nature, il faut que je m'apparaisse comme poussé à toute action par une sorte de nécessitation de l'organisation physique, se manifestant par une sorte de douleur. Ensuite, la modification qu'il s'agit de produire dans le monde extérieur, ne peut avoir lieu que successivement : l'exercice de la liberté est donc soumis aux lois de l'intuition ou de la nature, et par là même la liberté est détruite.

Par là même que la volonté devient objective comme telle pour le moi, elle cesse d'être de la volonté. Il n'y aura donc

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 385.

aucune manifestation de la liberté absolue, s'il n'y a pas d'autre liberté que cette liberté objective, qui n'est autre chose qu'un instinct de la nature.

La raison de cette contradiction, c'est que jusqu'ici nous n'avons considéré dans la volonté que ce qu'il y a en elle d'objectif et de tendance au dehors; mais ce n'est pas là toute la volonté : outre cette activité objective, qui est en même temps idéale et réelle, et qui n'est pas libre, elle comprend de plus une activité purement idéale. Or, pour expliquer comment la volonté tout entière devient objet pour le moi, il faut chercher dans la conscience un phénomène où ces deux activités se présentent comme opposées.

L'activité objective dans la volonté étant encore intuition, se dirige nécessairement au dehors, tandis que l'activité subjective et purement idéale porte uniquement sur cette activité objective elle-même, qui est à la fois idéale et réelle.

De là il résulte que l'activité idéale comprise dans la volonté ne pourra devenir objet pour le moi que comme activité objective en soi, et l'activité objective ne lui apparaîtra que comme une activité portée au dehors et distincte de la volonté.

Or, l'activité objective dans la volonté, prise en soi, n'est autre chose que détermination de soi en général, et l'objet de l'activité idéale n'est que la détermination de soi pure, ou le moi lui-même.

L'activité idéale devient donc objet pour le moi comme une activité dirigée uniquement sur la détermination de soi, et l'activité objective, comme une activité extérieure et sans conscience.

La pure détermination de soi est le moi pur lui-même; c'est la base commune de toutes les intelligences. Dans cet acte de volonté primitif et absolu que nous avons posé comme condition nécessaire de toute conscience, la pure détermination de soi devient immédiatement objet pour le moi, et c'est

tout ce que renferme cet acte. Or, cet acte primitif est déjà lui-même un acte de liberté absolue; à plus forte raison l'acte par lequel le premier redevient objet pour le moi, ne saurait-il être déduit théoriquement. Cependant il est la condition de la continuité de la conscience. On ne peut donc expliquer le fait par lequel l'activité idéale devient objet pour le moi, que par un *postulat*, qui ne peut être autre que celui-ci: Le moi ne *doit* vouloir autre chose que la pure détermination de soi. Par ce postulat, en effet, cette activité pure n'ayant d'autre but que la détermination de soi, devient objet pour le moi.

Ce postulat, c'est l'*impératif catégorique* de Kant, la loi morale pure. Par cette loi la pure détermination de soi devient objet pour le moi; et ce n'est que dans ce sens qu'il peut être question de la loi morale dans la philosophie transcendantale; car cette loi aussi n'est déduite ici que comme condition de la conscience de soi.

La loi morale ne s'adresse pas primitivement à moi comme sujet déterminé; elle fait abstraction de tout ce qu'il y a en moi d'individuel, et détruit toute individualité[1]. Elle s'adresse catégoriquement à moi comme intelligence en général, à ce qui en moi a pour objet l'éternel, l'objectif pur, et elle est pour cela même la condition à laquelle l'intelligence acquiert la conscience de sa conscience.

Je ne puis avoir conscience de la loi sans la concevoir comme opposée à ce que demande l'impulsion naturelle, et c'est cette opposition entre des actions également possibles qui donne la conscience du libre arbitre. Celui-ci est le phénomène ou la manifestation de la volonté absolue, non la volonté primitive elle-même, mais cet acte de liberté absolu par lequel toute conscience commence, devenu objet.

La question est maintenant de savoir comment l'activité

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 391.

objective, qui porte sur quelque chose d'extérieur, devient objet pour le moi. L'activité objective devient objet pour le moi par son opposition dans la conscience à l'activité idéale. Or, celle-ci n'ayant pu devenir objet pour le moi que par un *postulat*, pour que l'opposition soit complète entre les deux activités, l'activité qui est dirigée au dehors doit devenir objective d'elle-même. Ce par quoi cette activité devient objet pour le moi comme étant dirigée sur quelque chose d'extérieur, sera donc quelque chose de nécessaire, un instinct qui, ainsi que l'intuition productive, agit aveuglément, qui n'est pas en soi un *vouloir*, et ne devient volonté que par son opposition à la volonté pure, qui n'a pour objet que la pure détermination de soi. Cet instinct est ce qu'on appelle en morale l'égoïsme ou l'amour de soi, ayant pour objet la félicité.

Il n'y a pas de commandement de la félicité, puisqu'on la recherche nécessairement, par instinct, et cet instinct qui nous y porte n'est autre chose que l'activité extérieure devenue objective pour le moi, et ce penchant est aussi nécessaire que la conscience de la liberté elle-même.

Ainsi je ne puis avoir conscience de l'activité pure ou idéale que par son opposition à une autre activité dont l'objet est extérieur, et vers lequel elle se porte aveuglément. En d'autres termes, nous n'avons conscience de la loi morale que par son opposition à l'instinct du bonheur, à l'égoïsme. Pour qu'il y ait moralité, il faut que les deux actions, celle qui est commandée par la volonté pure et celle que demande la nature, apparaissent comme également possibles. Selon les seules lois de la nature, les deux actions se détruisant réciproquement, aucune n'en pourrait avoir lieu. Si donc l'une d'elles s'accomplit néanmoins, et il en sera ainsi tout aussi sûrement que la conscience dure, cela ne peut arriver selon les lois naturelles ou avec nécessité, mais par la libre détermination de soi, c'est-à-dire, par une activité du moi qui,

tenant le milieu entre l'activité subjective et l'activité objective, et les déterminant l'une par l'autre sans être déterminée elle-même, produit les conditions sous lesquelles, une fois qu'elles sont données, l'action résulte comme d'elle-même.

Cette opposition dans la conscience entre des actions également possibles est donc la condition à laquelle seulement l'acte absolu de la volonté peut redevenir objet pour le moi. Or, cette opposition est précisément ce qui transforme la volonté absolue en *libre arbitre*, et ainsi le libre arbitre est cette manifestation de la volonté absolue que nous cherchions: c'est l'acte de liberté absolu par lequel toute conscience commence, devenu objet, et non la volonté primitive elle-même.

La conscience ordinaire n'a connaissance de la liberté de volonté que par le libre arbitre, ou la faculté de choisir entre deux actions différentes; mais le libre arbitre n'est pas la volonté absolue; il n'en est que le phénomène, la manifestation. La liberté, comme libre arbitre, n'est donc que la manifestation de la volonté absolue. Celle-ci ne peut agir que d'après une loi qui est l'expression de sa nature; on ne peut donc pas dire qu'elle est libre ou qu'elle n'est pas libre. Ce qui pour la volonté phénoménale est *commandement*, est *loi* pour la volonté absolue, qui n'a d'autre objet que la détermination de soi. Ainsi la loi morale et la liberté, comme libre arbitre, ne sont que la condition de la manifestation de cette volonté absolue qui constitue toute conscience, et en même temps la condition par laquelle la conscience devient objet pour elle-même[1].

De cette manière Schelling croit avoir résolu, sans en avoir eu le dessein, le problème si difficile de la liberté transcendantale[2]. Non-seulement la question n'a pas été résolue jusqu'à lui, c'est à peine si elle a été bien comprise. Dans ce

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 392-396.
[2] Là même, p. 396-401.

problème il ne s'agit pas de savoir si le moi est absolu, mais s'il est libre en tant qu'il n'est pas absolu ou qu'il est *empirique*. Or, on vient de voir que précisément la volonté n'est libre, dans le sens transcendantal, qu'en tant qu'elle est *empirique* ou phénoménale. La volonté, en tant qu'absolue, est même élevée au-dessus de la liberté, et loin d'être soumise à une loi, elle est la source de toute loi. D'une part la volonté absolue ne peut se manifester que comme liberté, et de son côté le libre arbitre ne peut se concevoir que comme volonté absolue, apparaissant dans les limites du fini; la liberté est ainsi une manifestation toujours renouvelée de la volonté absolue.

Par là s'évanouissent tous les doutes que la supposition de la liberté pourrait faire élever contre la proposition précédemment établie, que le moi objectif qui apparaît comme actif, n'est en soi qu'intuitif. Car la liberté n'est pas attribuée à ce moi, qui est lui-même déterminé par le libre arbitre, mais au moi suspendu pour ainsi dire entre le moi objectif et le moi subjectif, et qui les détermine l'un par l'autre; c'est *le moi se déterminant soi-même, à la seconde puissance.* Pour ce moi-là, il n'y a pas de prédétermination; le moi intuitif ou objectif est seul prédéterminé.

Mais si tout est prédéterminé dans l'action de ce dernier sur le monde extérieur, cela porte tout aussi peu préjudice au moi absolument déterminant, que cette circonstance que tout est prédéterminé dans la nature : une action prédéterminée pour l'activité purement intuitive, ne l'est pas nécessairement pour l'activité libre, puisqu'elles sont de *dignité* toute différente. Ces deux activités, le moi intuitif, et le moi qui se détermine librement, sont indépendantes et sans influence l'une sur l'autre, et s'accordent néanmoins : il y a entre elles une *harmonie préétablie,* qui suppose l'intervention d'un troisième. Quel est ce troisième? L'examen de cette question est le point le plus élevé de cette discussion.

Auparavant il y a une question intermédiaire à résoudre, et c'est ici que l'auteur expose ses idées sur le droit et la philosophie de l'histoire[1].

Le penchant ou l'instinct de félicité qui dirige l'action du moi au dehors, étant le seul véhicule par lequel le moi puisse exercer une action sur le monde extérieur, ne peut être détruit par la détermination de soi : la question est donc de savoir dans quel rapport ce penchant est mis par la loi morale avec l'activité idéale? C'est, en d'autres termes, la question de l'accord de la moralité avec la félicité; elle est résolue pour le fond par notre auteur dans le même sens à peu près que par Kant. Le souverain bien est, selon Schelling, l'unité de la félicité à laquelle tend le penchant naturel, et de la loi morale pure, et pour se réaliser il suppose l'empire absolu de la volonté pure sur le monde extérieur. Voici comment il établit cette proposition.

La volonté pure ne peut devenir objet pour le moi sans avoir un objet extérieur; mais, comme on l'a vu, cet objet n'a aucune réalité en soi, n'étant que le moyen par lequel se manifeste la volonté pure, son expression pour le monde extérieur. La volonté pure ne peut donc devenir objet pour elle-même sans identifier avec soi le monde extérieur. Or, la félicité est précisément l'identité de ce qui est indépendant de la volonté avec la volonté. Donc la félicité, l'objet de l'instinct naturel, ne doit être autre chose que le phénomène de la volonté pure, c'est-à-dire, un seul et même objet avec elle : c'est un seul et même objet vu sous deux aspects différents. D'un côté, il n'y a pas de félicité indépendante de la volonté pure, et de l'autre un être fini ne peut tendre à une moralité purement formelle, la moralité ne pouvant devenir objective que par le monde extérieur. L'objet immédiat de toute activité n'est ni la volonté pure, ni le bonheur, mais

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 402-441.

l'objet extérieur comme expression de la volonté pure. Cette volonté pure régnant dans le monde extérieur, est le seul bien, le bien souverain.

L'action réciproque entre des êtres doués de raison, par le moyen du monde objectif, est la condition de la liberté. Dans ces rapports des êtres raisonnables qui constituent la société, il est nécessaire, en les soumettant à une loi inviolable, d'empêcher par la force que dans l'action de tous sur tous la liberté de l'individu ne soit pas détruite. Cette contrainte ne peut s'employer que contre l'égoïsme, et il faut organiser la société de telle façon que l'égoïsme, en franchissant ses limites, soit forcé de se tourner contre lui-même : la seule arme contre lui doit être lui-même. C'est là ce qui fait l'*état juridique*.

Il résulte de là que le *droit* n'est pas une partie de la *morale*[1], ni en général une science pratique, mais une science purement théorique, qui est pour la liberté ce que la mécanique est pour le mouvement. La constitution juridique est pour ainsi dire une seconde nature, où toute cause est inévitablement suivie de son effet ; mais c'est une nature organisée par la liberté au profit de la liberté. L'ordre juridique n'est pas un ordre moral, et toute tentative de le convertir en un ordre moral aurait pour effet immédiat le despotisme le plus terrible, et produirait un régime de *terreur*. La constitution, bien qu'établie par des hommes libres dans l'intérêt de la liberté, est un mécanisme qui doit fonctionner avec la même nécessité que les lois de la nature, et où il ne faut rien laisser à l'arbitraire[2].

Les premières constitutions, nées de la nécessité, et non du hasard ou de la volonté individuelle, n'ont pu être que temporaires ; le maintien d'une constitution rationnelle même dépend du hasard. L'auteur *déduit* ici les conditions de sa

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 406.
[2] Là même, p. 407.

durée, les garanties du droit, la nécessité des trois pouvoirs, de leur séparation, celle de la prépondérance du pouvoir exécutif, l'importance pour la sûreté d'un État particulier de ses rapports avec d'autres États. La seule garantie certaine du maintien de l'état juridique ou d'une constitution est la *fédération* de tous les États, une amphictyonie, un aréopage universel, une organisation qui aille au delà de chaque État, et par laquelle ils se garantissent mutuellement. C'est l'idée d'un ordre juridique universel, de la paix perpétuelle de Kant[1].

L'établissement de cet ordre ne peut être abandonné au hasard, et cependant il ne peut se réaliser que par le libre jeu des forces qui fait l'histoire. De là la question de savoir si une série d'événements sans plan et sans but peut mériter le nom d'*histoire*, et si dans la notion même d'*histoire* n'est pas déjà renfermée celle d'une nécessité que la volonté arbitraire est elle-même forcée de servir. Schelling *déduit* ici la notion de l'histoire, et il résulte de sa déduction que l'histoire est tout aussi peu une série d'événements absolument sans loi, qu'une pareille série se suivant avec une régularité absolue; qu'elle est la réalisation successive d'un idéal par l'espèce tout entière. L'histoire est un progrès nécessaire, et cette nécessité provient de ce que tous ont en eux l'idéal d'un même état juridique universel.

L'histoire est pour la philosophie pratique ce que la nature est pour la philosophie théorique.

L'homme actif croit naturellement que la fin qu'il se propose dans toutes ses actions, finira par être réalisée : il l'attend d'une puissance qu'on appelle tantôt destin, tantôt providence. Cette nécessité qu'on invoque, et qui domine dans l'histoire malgré la liberté de tous, est fondée dans la synthèse absolue de toutes les actions d'où se développe l'histoire tout entière. *L'histoire est l'évolution de l'absolu*, se



[1] *System des transc. Ideal.*, p. 410-412.

développant selon sa nature. Mais comment concilier dans ce développement la liberté des intelligences individuelles avec cette nécessité de l'ensemble? l'intelligence en soi, l'intelligence objective commune à tous, avec l'intelligence subjective? Celle-là prédétermine la légalité de l'histoire, la volonté de tous, et pourtant chacun est absolument libre. Cette harmonie préétablie de la loi générale de l'humanité dans son développement nécessaire et de la liberté individuelle ne peut se concevoir que par quelque chose de supérieur à toutes deux, et qui, par conséquent, n'est ni intelligence, ni liberté, mais qui est la source commune de toute liberté et de toute intelligence. Cet être supérieur n'est ni sujet, ni objet, ni sujet-objet, mais *identité absolue*, sans aucune duplicité, et par conséquent sans conscience. « Cet être éternellement sans conscience, qui, soleil éternel dans l'empire des esprits, se dérobe à nous par la pureté même de sa lumière, et qui, sans devenir jamais objet, imprime néanmoins son identité à toutes les actions libres, est la racine invisible dont toutes les intelligences ne sont que les puissances, la raison de la légalité nécessaire dans la liberté, et de la liberté dans la légalité[1].

Cet être absolument simple ne peut être l'objet que de la foi et non du savoir.

« Si nous considérons l'histoire comme un drame dans lequel tous les acteurs sont entièrement libres dans leur jeu, on ne peut concevoir un développement raisonnable de l'action qu'autant qu'un même esprit les inspire tous, et que le poëte, dont les acteurs ne sont qu'autant de fragments (*disjecti membra poetæ*), a établi d'avance de l'harmonie entre la marche générale et le libre jeu de chacun... L'histoire, comme totalité, est une révélation successive de l'absolu. On ne peut jamais montrer dans l'histoire un fait particulier où le doigt de Dieu soit pour ainsi dire empreint. Dieu n'existe jamais, si

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 434.

par existence on n'entend que ce qui s'exprime dans le monde objectif; mais il se manifeste continuellement; cette révélation est infinie, et le monde objectif ne sera jamais l'expression complète de Dieu. On peut admettre trois périodes de cette manifestation successive. Dans la première, le principe dominant apparaît comme *destin*, comme une puissance aveugle, qui détruit froidement ce qu'il y a de plus noble et de plus grand : c'est la période *tragique*, celle de la ruine des empires et des merveilles de l'antiquité. La seconde est celle où le destin se manifeste comme *nature*, et où la puissance impitoyable et aveugle du destin apparaît comme une loi physique, qui force la liberté et la science de servir un plan naturel, et qui produit au moins dans l'histoire une certaine régularité mécanique. Elle commence avec les conquêtes des Romains. Alors les peuples les plus divers, unis entre eux par la conquête, furent obligés de travailler à l'alliance de toutes les nations, à leur réunion dans un empire universel. Dans cette période tout est naturel; la destruction même de l'empire romain n'a rien de tragique.

« La troisième période, enfin, est celle où le principe divin se développe comme *Providence*, et où il sera manifeste que ce qui n'avait semblé que l'œuvre du destin ou de la nature, fut déjà le commencement du règne d'une Providence qui ne se révélait encore qu'imparfaitement. Nous ne savons quand commencera cette période; mais quand elle sera, alors aussi *sera* Dieu[1]. »

CHAPITRE XI.

SUITE DU SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL. — LA TÉLÉOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE DE L'ART.

V. Il s'agit maintenant d'expliquer l'harmonie préétablie entre le moi intuitif et le moi actif, ou l'activité purement

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 436-441.

intuitive et l'activité qui se détermine avec liberté, ce que l'auteur exprime par le problème suivant : *Expliquer comment le moi peut avoir conscience de l'harmonie primitive entre le subjectif et l'objectif.* La solution de ce problème est l'objet du cinquième chapitre, qui a pour titre : *Propositions fondamentales de la Téléologie selon les principes de l'idéalisme transcendantal*[1].

Toute action, dit l'auteur, ne peut se concevoir autrement que par une réunion primitive de la liberté et de la nécessité; subjectivement elle est libre, objectivement elle doit être considérée comme ayant eu lieu avec nécessité, et comme produite en quelque sorte par un autre que moi, et qui agit par moi. Mais cet autre doit encore être moi; il doit donc y avoir identité entre ce qui a conscience et ce qui est sans conscience. Cette identité ne peut se montrer ni dans l'action libre, ni dans l'intuition, ni dans l'histoire qu'elle doit servir à expliquer, mais seulement dans les produits de l'activité intuitive.

Nous avons vu naître le monde objectif par un mécanisme aveugle de l'intelligence; mais on ne concevrait pas comment un pareil mécanisme est possible dans une nature dont le caractère fondamental est la conscience, si ce mécanisme lui-même n'était déterminé d'avance par l'activité libre et ayant conscience de soi. De même on ne concevrait pas comment une pareille activité pourrait réaliser ses fins dans le monde extérieur, si ce monde, avant de devenir l'objet d'une action faite avec conscience, n'était disposé d'avance à subir cette action, en vertu de l'identité primitive de l'activité aveugle avec l'activité s'exerçant avec conscience.

Or, si toute activité ayant conscience de soi agit avec intention, en vue d'une fin, cet accord de l'activité agissant avec conscience et de l'activité aveugle ne pourra se mon-

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 445-451.

trer que dans *un produit plein de convenance sans avoir été produit avec intention ou dans un but*: Un tel produit est la nature, et tel est le principe de toute *téléologie*, principe qui seul peut offrir la solution du problème donné[1].

Autant il est certain que la manifestation de la liberté ne peut se concevoir que par une activité identique, qui ne s'est divisée en activité sans conscience et activité agissant avec conscience que pour pouvoir se manifester, autant aussi il est certain que la nature, considérée comme ayant été produite sans liberté, doit apparaître comme un produit plein de convenance et de régularité, bien qu'elle soit l'ouvrage d'un aveugle mécanisme.

La nature doit d'abord apparaître comme un produit plein de convenance, à cause de l'harmonie nécessaire de l'activité aveugle et de l'activité ayant conscience de soi. En second lieu *la nature n'est pas dans sa production produite en vue d'une fin*, ou d'après un but. Elle a tous les caractères d'un produit plein d'ordre, de sagesse, de convenance, et pourtant dans son origine elle est produite sans intention.

Pour expliquer cette contradiction, il faudra qu'il y ait dans l'intelligence même une intuition par laquelle, dans un seul et même phénomène, le moi soit tout à la fois agissant avec conscience et sans conscience; et ce ne sera que par une telle intuition que sera résolu tout le problème de la philosophie transcendantale, qui a pour objet d'expliquer l'harmonie du subjectif et de l'objectif, de la raison et de l'univers. Une pareille intuition n'est autre que celle de l'*art*.

VI. *Déduction d'un organe général de la philosophie*, ou *propositions fondamentales de la philosophie de l'art*, *selon les principes de l'idéalisme transcendantal*[2].

1. *Déduction du produit de l'art en général*[3].

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 442-444.

[2] Là même, p. 452-478.

[3] Là même, p. 452-463.

L'intuition qu'il s'agit de déduire doit réunir ce qui existe séparément dans la manifestation de la liberté et dans l'intuition du produit de la nature, savoir l'identité de ce qui est sans conscience dans le moi et de la conscience, et la conscience de cette identité. Le produit de cette intuition réunira donc le caractère d'un produit de la nature d'une part, et de l'autre celui d'un produit de la liberté. La nature organique commence à agir sans conscience, et finit par la conscience; sa production ne s'opère pas avec intention, et en vue d'une fin, mais l'intention apparaît dans le produit. Au contraire, dans l'activité dont il s'agit ici, le moi doit avoir conscience de sa production, de son action de produire, mais il sera sans conscience quant au produit.

Dans l'accord absolu de l'activité aveugle et de l'activité ayant conscience d'elle-même, s'évanouit toute opposition entre le sujet et l'objet. Dans le produit de l'art, l'intelligence arrive à la parfaite intuition d'elle-même, à la reconnaissance parfaite de l'identité des deux activités, exprimée dans le produit, comme d'une identité dont le principe est dans l'intelligence même. Et comme c'est le besoin de se connaître ainsi qui a primitivement désuni l'intelligence d'avec elle-même, et qui l'a poussée à se développer, le sentiment qui accompagnera cette intuition sera celui d'une satisfaction infinie. C'est là que tendait la productivité intellectuelle; arrivée à son terme, elle s'arrête : toutes les contradictions sont alors détruites, toutes les énigmes résolues. La cause inconnue qui a établi cette harmonie inattendue entre l'activité objective et l'activité ayant conscience de soi, n'est autre chose que cet *absolu* que nous avons reconnu pour être le fondement général de l'harmonie préétablie entre la conscience et l'objet, cette identité immuable qui supporte toute existence. Il exerce sur l'agent producteur une puissance mystérieuse et irrésistible comme le destin : c'est la puissance qu'on a désignée par le nom de *génie*, et le produit

dont il s'agit est produit du génie. Dans l'artiste de génie l'absolu a pour ainsi dire dépouillé le voile dont il se couvre pour les autres; il le pousse invinciblement à l'exécution de ses œuvres. Ainsi l'*art* est la seule révélation proprement dite, le miracle fait pour nous convaincre de la réalité absolue de cet être souverain qui ne devient jamais objectif, mais qui est la source de toute objectivité. Le véritable artiste est poussé à la production presque malgré lui, et ainsi que l'homme du destin ne fait pas ce qu'il veut, mais qu'il est l'instrument d'une force supérieure, ainsi l'artiste, quelque plein qu'il soit d'idées, semble placé sous l'influence d'un pouvoir qui l'oblige d'exprimer des choses qu'il ne comprend pas lui-même entièrement, et dont la signification est infinie. Le génie n'est ni l'activité aveugle, ni l'activité agissant avec conscience; il est plus haut, et les comprend toutes deux. Ce qui dans l'art appartient à cette dernière, ce qui est exercé avec connaissance et réflexion, est la partie technique, qui peut être apprise et enseignée, tandis que ce qui en appartient à la première est spontané, et ne peut être enseigné ni acquis : c'est la *poésie de l'art*.

2. *Caractères du produit de l'art*[1].

Le produit de l'art réfléchit l'identité des deux activités. Son caractère principal est l'infini sans conscience. C'est ainsi que la mythologie grecque, qui a évidemment un sens infini et des symboles pour toutes les idées, est née d'une manière qui ne permet pas de supposer qu'elle ait été entièrement produite avec intention quant à l'invention et à l'harmonie de l'ensemble.

Ensuite toute production esthétique procède du sentiment d'une infinie contradiction, et par conséquent le sentiment qui résulte de l'œuvre accomplie doit être celui d'une satisfaction également infinie, et ce sentiment doit en même temps se réfléchir dans la production.

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 463-470.

Enfin, toute œuvre esthétique procède d'une séparation infinie en soi des deux activités. Or, comme elles doivent être conçues comme unies dans la production, il s'ensuit que par celle-ci un infini est représenté d'une manière finie. L'infini ainsi exprimé est la *beauté*, qui est le troisième caractère de toute œuvre d'art.

Le produit organique de la nature se distingue du produit de l'art, en ce qu'il ne procède pas de la conscience, et s'il est beau, il ne l'est que par accident. L'intérêt qu'il inspire ne provient pas de ce qu'il est beau, mais de ce qu'il est beau quoique produit par la nature. On voit dès lors ce qu'il faut penser du principe de l'*imitation*.

L'art est supérieur à la *science*. Dans sa plus haute fonction la science a le même problème à résoudre que l'art, mais ce problème est pour elle un problème infini. L'art arrive là où la science ne fait que tendre sans cesse; il est donc le type de la science. C'est pour cela qu'il n'y a pas de génie dans les sciences, ou du moins que ce que le génie y trouve comme d'instinct peut aussi se trouver par l'étude, et n'est pas nécessairement le produit du génie.

3. *Corollaires* de ce qui précède[1].

Il reste à déterminer le rapport de la philosophie de l'art à tout le système de la philosophie en général.

Toute la philosophie part nécessairement d'un principe qui, comme identité absolue, est absolument non-objectif. Mais comment alors ce principe peut-il être compris et devenir objet de la conscience? Il est évident qu'il ne peut être exprimé par des notions; il faut donc qu'il soit présent dans une intuition immédiate, ce qui paraît encore impossible et contradictoire. Mais s'il y avait néanmoins une pareille intuition, ayant pour objet l'absolument identique, qui n'est en soi ni objectif ni subjectif, et que pour cette intuition, qui

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 470-478.

ne peut être qu'intellectuelle, on en appelât à l'expérience, par quel moyen cette intuition deviendrait-elle objective, c'est-à-dire, comment prouver qu'elle ne repose pas sur une illusion subjective, à moins qu'il n'y ait une pareille intuition reconnue par tous? Or, cette objectivité de l'intuition intellectuelle, c'est l'*art* lui-même. L'intuition esthétique est précisément l'intuition intellectuelle objective. Dans l'œuvre de l'art, en effet, se réfléchit cette identité absolue qui n'existe plus dans la conscience, et que la philosophie admet seulement comme un postulat nécessaire. Ce n'est pas même uniquement le principe de la philosophie, c'est tout le mécanisme de son système qui devient objectif dans la production de l'art.

« La philosophie, dit Schelling dans un langage admirable, procède de la désunion infinie de deux activités opposées; toute production de l'art a pour principe cette même désunion, que détruit complétement tout produit.

« Or, quelle est cette faculté merveilleuse qui, selon le philosophe, résout ainsi dans l'intuition productive une opposition infinie? C'est la faculté poétique, qui, à sa première puissance, est l'intuition primitive; ce qu'on appelle faculté poétique, n'est que l'intuition productive à sa plus haute puissance. Dans l'une et l'autre intuition agit une même faculté, l'*imagination*... Le monde réel et le monde idéal sont des produits d'une seule et même activité. Mais il y a cette différence entre le monde réel et le monde créé par l'art que le premier, produit sans conscience, n'exprime l'infini que dans son ensemble, tandis que ce même infini est exprimé dans chaque production de l'art. Car, au fond, il n'y a qu'une seule œuvre de l'*art absolu*, existant sous des formes très-diverses, dont le caractère commun est d'exprimer l'infini.

« Si donc l'intuition esthétique n'est autre chose que l'intuition transcendantale devenue objective, il s'ensuit que l'art est le seul *organe*, et en même temps l'éternel *docu-*

ment de la philosophie, attestant continuellement ce que la philosophie ne peut représenter extérieurement, savoir l'identité primitive de la faculté productive inconsciente et de l'activité accompagnée de conscience. Voilà pourquoi l'art est pour le philosophe ce qu'il y a de plus élevé, parce qu'il lui ouvre pour ainsi dire le sanctuaire où brûle d'une même flamme, dans une primitive et éternelle union, ce qui existe séparé dans la nature et dans l'histoire, et ce qui se fuit constamment dans la vie et dans la pensée. Ce que nous appelons la nature est un poëme dont l'intelligence est impossible, parce qu'il est écrit en caractères mystérieux, mais dans lequel, si nous pouvions le déchiffrer, nous reconnaîtrions l'Odyssée de l'esprit qui, livré à une merveilleuse illusion, se cherchant lui-même, se fuit sans cesse... La nature est pour l'artiste ce qu'elle est pour le philosophe, le monde idéal apparaissant sans cesse sous des formes finies, le pâle reflet d'un monde qui n'est pas hors de sa pensée, mais en lui-même. »

Un système est terminé lorsqu'il a été ramené à son principe. Le nôtre est arrivé à ce point; car ce même principe de toute harmonie du subjectif et de l'objectif, qui, dans son originelle identité, ne pouvait être présenté que dans l'intuition intellectuelle, est maintenant devenu tout objectif par la production de l'art, et ainsi nous avons conduit graduellement le moi au point où nous nous sommes placés comme philosophes en commençant.

Mais si l'art seul, dit l'auteur en finissant, peut réussir à rendre universellement objectif ce que la philosophie ne peut présenter que d'une manière subjective, on doit s'attendre à ce que la philosophie, née de la poésie, et nourrie par elle dans son enfance, et avec elle toutes les autres sciences placées sous sa direction, quand elles seront arrivées à leur perfection, retourneront, pour s'y retremper, dans l'océan commun de la poésie d'où elles sont sorties... Le moyen de

ce retour de la philosophie à sa source sera une mythologie nouvelle, qui ne sera pas l'invention de tel ou tel poëte, mais celle de toute une génération.

Une observation générale termine l'ouvrage[1]. Il est utile d'en reproduire la substance.

Tout ce système se développe entre deux extrêmes, l'intuition intellectuelle et l'intuition esthétique. Ce que la première est pour le philosophe, la seconde l'est pour son objet, pour le moi lui-même. La première, nécessaire seulement dans l'intérêt de la spéculation, ne se présente pas dans la conscience ordinaire; la seconde, qui n'est autre chose que cette même intuition intellectuelle devenue objective, *peut* du moins être présente en toute conscience.

Toute la philosophie transcendantale repose sur l'intuition de soi élevée à une puissance toujours plus haute, depuis la première et la plus simple conscience de soi jusqu'à la conscience la plus parfaite, la conscience esthétique. Ce travail s'accomplit par les degrés suivants.

L'acte de la conscience de soi par lequel l'*identique absolu* se désunit d'abord, n'est autre chose qu'un acte de l'intuition de soi en général. Par cet acte rien de déterminé n'est encore posé dans le moi, puisque par lui seulement est posée toute détermination en général. Par là l'*identique* devient sujet et objet, ou moi en général, non pour soi, mais pour la réflexion philosophique.

Le second acte de la conscience de soi est celui par lequel le moi se donne l'intuition de la détermination posée dans l'objet de son activité, ce qui a lieu dans la sensation. A ce degré de l'intuition le moi est objet pour lui-même, tandis que dans l'acte précédent il n'était objet et sujet que pour le philosophe.

Dans l'intuition de soi à la troisième puissance, le moi de-

[1] *System des transc. Ideal.*, p. 479-486.

vient objet pour lui-même comme sensible ou sentant; ce qui y était subjectif devient également objectif, ou tout dans le moi est maintenant objectif.

De ce moment de la conscience il ne subsistera plus autre chose que ce qui, la conscience étant constituée, s'y montrera comme l'absolument objectif, c'est-à-dire, le monde extérieur. Dans cette intuition, qui est déjà d'un degré plus élevé, et par là même productive, est encore renfermée, outre l'activité objective et l'activité subjective, qui sont ici toutes deux objectives, l'activité intuitive, proprement dite, l'activité idéale, la même qui plus tard apparaîtra comme s'exerçant avec conscience, mais qui, n'étant qu'une troisième activité issue des deux autres, ne peut ni en être séparée, ni leur être opposée. A ce troisième degré d'intuition il y a donc déjà une activité consciente; en d'autres termes l'objectif sans conscience est déterminé par une activité accompagnée de conscience, mais qui n'est pas encore distinguée comme telle.

Le quatrième degré est celui où le moi se voit lui-même comme productif; mais comme à cet état le moi est seulement objectif, cette intuition ne sera également qu'objective, et par conséquent encore une fois sans conscience. L'activité intuitive est ici une activité idéale à la seconde puissance, c'est-à-dire, une activité tendant à un but, mais y tendant sans dessein, sans conscience de sa fin. Ce qui restera de cette intuition dans la conscience apparaîtra donc comme convenance, comme fait à dessein et dans un but, mais non comme produit avec intention : tels sont les produits organiques.

Par ces quatre degrés d'intuition de soi, le moi est achevé comme intelligence.

Si le moi, à partir d'ici, continuait à être purement objectif, l'intuition de soi pourrait s'élever à l'infini de puissance en puissance; mais il n'y aurait jamais conscience. La

conscience n'est possible qu'autant que ce qui est objectif *dans le moi* devient objectif *pour le moi*. Mais pour cela il faut l'intervention de quelque chose qui n'est pas dans le moi. Or, il n'y a en dehors de l'individu, indépendamment de lui, que l'*intelligence* elle-même, et celle-ci, pour exister, a besoin de se limiter dans une individualité. C'est donc dans un *autre* individu qu'il faut chercher le moyen par lequel il peut y avoir conscience. L'absolument objectif ne peut donc devenir objet pour le moi lui-même que par l'influence d'autres êtres intelligents. Cette influence ne peut s'exercer qu'avec intention, par la liberté.

Ici commence une nouvelle série d'actes qui dépassent la nature, et ne sont plus possibles par elle.

L'objectif absolu devient objet pour le moi; mais l'intuition ne devient objet pour le moi intuitif que par la volonté. L'objectif dans la volonté est l'intuition même ou la pure légalité de la nature; le subjectif dans la volonté est une activité idéale dirigée sur la légalité en soi, et l'acte par lequel cela s'opère est l'*acte de la volonté absolu*.

Cet acte absolu devient à son tour objet pour le moi, par cela que ce qu'il y a d'objectif ou d'action au dehors dans la volonté, lui devient objet comme penchant ou instinct naturel, ou que, ce qu'il y a de subjectif dans la volonté, ou ce qui ne tend qu'à la légalité en soi, devient objet pour le moi comme volonté absolue, comme impératif catégorique. Mais ceci encore n'est possible sans une activité supérieure à ces deux : cette activité supérieure est le libre arbitre ou l'activité libre avec conscience.

Lorsqu'enfin cette activité libre, qui dans l'action est opposée à l'activité objective, bien qu'elle doive s'identifier avec elle, est perçue dans son identité primitive avec l'activité objective, ce qui est impossible par la liberté, alors l'intuition de soi est élevée à sa plus haute puissance, qui est exprimée par l'idée du *génie*.

Telles sont les époques invariables de l'histoire de la conscience de soi, époques représentées dans l'expérience par une série continue de degrés, qui peut être démontrée et suivie depuis la matière simple et première jusqu'à l'organisation, et de là par la raison et le libre arbitre jusqu'à la plus haute union de la liberté et de la nécessité dans l'art.

CHAPITRE XII.

RÉSUMÉ DE LA PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING SOUS SA PREMIÈRE FORME.

M. de Schelling, partant de Kant et de Fichte, est d'accord avec eux pour faire reposer tout le système du savoir sur un fondement idéaliste; mais son idéalisme tend presqu'aussitôt à se concilier avec le réalisme. Il rejette avec Fichte la différence établie par Kant entre les choses prises en soi et leurs phénomènes; mais, au lieu de ne voir avec Fichte dans le monde phénoménal qu'une ombre de la réalité idéale, qu'une sorte de projection géométrique au dehors du moi virtuellement infini, Schelling reconnaît dans la nature une manifestation positive et réelle de l'esprit, l'expression objective de l'infini dans le fini.

Il a les mêmes vues que Fichte sur la nature de la science, sur l'indépendance et l'infaillibilité de la raison, et il admet de plus que lui la présence dans l'esprit humain d'un organe de la vérité universelle et absolue. Il considère la philosophie comme le fondement de tout savoir, et la conçoit elle-même comme fondée sur un principe unique, principe à la fois de toute existence et de toute connaissance.

Dans ses premiers écrits il place avec Fichte ce principe dans le moi, dans l'acte primitif de la conscience de soi, et fait un reproche à Spinoza, qu'il prend d'ailleurs pour modèle, de l'avoir placé dans une substance absolue, indépendante du moi. Mais, dès son début, le moi de Schelling

n'est plus le moi fini et relatif de Fichte, qui, par une activité infinie, tend à s'affranchir de ses limites, et à devenir absolu : le moi de Schelling est de prime abord, comme il le dit lui-même, la substance absolue de Spinoza, remplissant actuellement l'infini, l'identité virtuelle du sujet et de l'objet, travaillant par la pensée de soi à se donner la conscience de son infinie virtualité, à se reconnaître pour ce qu'il est, à devenir pour lui ce qu'il est en soi et pour le philosophe. Il part du principe que l'essence de l'homme intellectuel est liberté, indépendance absolue, et que la raison, comme toute raison, est la mesure parfaite de toute vérité, comme elle est la source de tout savoir et de toute existence.

La conscience de soi est le principe à la fois de la forme et de la matière de tout savoir, parce qu'elle est le principe de toute réalité. On ne peut ne pas admettre quelque chose d'absolu ; or, cet absolu ne peut être ni un sujet déterminé par un objet, ni un objet déterminé par un sujet, puisque toute détermination suppose une action, et par conséquent dépendance : il faut donc le chercher, soit dans un objet absolu, soit dans un sujet absolu. Mais il ne peut se trouver dans un objet absolu, comme le veut le dogmatisme parfait, ou le spinozisme, parce que tout objet a besoin d'être posé, reconnu. L'absolu, comme premier principe de connaissance et d'existence, ne peut donc se trouver que dans le *sujet absolu,* se posant et se déterminant lui-même. C'est sur ce principe qu'est fondé l'*idéalisme critique,* le criticisme parfait, qui seul est dans le vrai. Le sujet absolu est moi pur, identité pure, unité pure, liberté, réalité, substantialité absolue, causalité immanente et absolue, être pur, infini, indivisible, immuable. Cet être ne peut se concevoir que par une *intuition intellectuelle* qu'il faut savoir produire en soi. La philosophie qui en résulte est l'*idéalisme transcendantal* ou critique. Cette philosophie n'est ni l'idéa-

lisme *empirique,* qui nie la réalité absolue du monde objectif, ni l'idéalisme pur, qui nie tout non-moi. L'idéalisme critique n'admet que des principes *immanents,* et selon lui, la création est l'expression de l'infinie réalité du moi dans les limites du fini. Par l'intuition intellectuelle nous nous élevons dans la sphère infinie de l'être absolu, dans le monde intelligible, où tout est moi, et où le moi est un. Mais cet idéalisme tend à se concilier avec le réalisme, et la philosophie de M. de Schelling sera surtout philosophie de la nature, en même temps que philosophie de l'esprit; elle sera dogmatique et réaliste en même temps que critique et idéaliste. Elle veut convertir en idéalisme *objectif* le réalisme *subjectif* de la *critique,* et en idéalisme *subjectif* le réalisme *objectif* de l'ancien dogmatisme : c'est-à-dire, à la doctrine dogmatique qui attribue aux objets extérieurs une réalité absolue, elle substitue l'idéalisme subjectif, qui leur refuse toute réalité indépendante du sujet, et à la doctrine critique de Kant, qui n'accorde aux choses phénoménales qu'une réalité relative, elle substitue l'idéalisme objectif, selon lequel les choses sont l'expression manifeste et réelle des idées; c'est annoncer en d'autres termes que la nouvelle philosophie sera à la fois idéaliste et réaliste, mais dans un autre sens; qu'elle sera idéalisme réaliste et réalisme idéaliste, en un mot, idéalisme objectif, dogmatique et absolu. Cette philosophie, Schelling l'appela de préférence philosophie de l'*identité,* en ce sens qu'elle repose sur l'identité dans l'absolu non-seulement de la pensée et de l'être, des idées et des choses, du sujet et de l'objet, mais encore de tous les contraires, de tous les opposés, de toutes les différences, et qu'elle prétend concilier, en même temps que l'idéalisme et le réalisme, le stoïcisme et l'épicurisme, la liberté et la nécessité, la moralité et la félicité. Elle aspire à un réalisme tel qu'il se conçoit en Dieu, le réalisme selon lequel Dieu voit les choses telles qu'elles sont en soi, n'étant autre chose que l'idéalisme le

plus absolu, puisque les objets vus en soi cessent d'être opposés au sujet, et que par conséquent le sujet, en les voyant ainsi, ne voit autre chose que lui-même et sa propre réalité.

C'est assez dire que Schelling, en attribuant à l'intelligence humaine la faculté de la science absolue, l'égale à la raison divine, l'identifie avec elle. Il fait ainsi des idées et des lois de l'esprit la mesure réelle et absolue des choses, et du développement de la conscience rationnelle le type du développement de la nature. En vertu de cette identité absolue de la pensée et de l'être, la science de l'esprit et la science de la nature sont parallèles l'une à l'autre, comme l'expression identique d'un même contenu, de celui de l'absolu, sujet et objet tout à la fois.

Par goût, et peut-être aussi par opposition à Fichte, M. de Schelling s'occupa d'abord de la philosophie de la nature, de la nature considérée comme un organisme qui est l'expression réelle de l'esprit, comme une des deux faces identiques de l'être absolu. Partant de l'être absolu, qui se présente sous deux faces, comme nature et comme intelligence, ou qui a deux pôles, l'esprit et la nature, et comprenant la philosophie tout entière, comme science de l'absolu, sous le nom de philosophie de l'*identité* ou d'*idéalisme objectif*, M. de Schelling traite de l'esprit pris en soi sous le titre spécial de *philosophie transcendantale*, et de la nature considérée en soi sous le nom de philosophie de la nature ou de *physique spéculative*. Tandis que la première explique le monde réel par des idées, et considère l'esprit comme le type de la nature, la seconde explique les idées par le monde réel, et démontre par l'expérience même que la nature est faite à l'image de l'esprit. Cependant toute interprétation idéaliste est bannie de la philosophie de la nature. Elle est toute réaliste, quoique spéculative et indépendante de l'expérience. Sa prétention et son droit c'est d'expliquer tous les phénomènes par des forces purement physiques.

La philosophie de la nature a pour objet de ramener à des principes rationnels le monde de l'expérience. C'est la question même qui a donné naissance à la plus ancienne philosophie. Pour la résoudre, il faut admettre une harmonie préétablie entre la raison et la nature, renoncer à toute distinction entre l'expérience et la spéculation *à priori*, et arriver à ce résultat que le système de la nature n'est autre chose que l'expression de l'esprit universel dans la matière; que dans le développement continu de la nature règne un seul et même principe d'action, tendant progressivement à exprimer un seul et même type, qui est la forme même de notre esprit. Tout nous ramène à cette identité de l'esprit et de la matière, de la liberté et de la nature. Sans elle, comment expliquer leur action réciproque, leur concours pour produire un même tout, comment concevoir la nature comme un tout organique, plein de convenance et d'harmonie, idée nécessaire pourtant et inévitable? Évidemment la nature est l'esprit visible comme l'esprit est la nature invisible. Le monde extérieur ne peut s'expliquer que par l'identité absolue de l'esprit en nous et de la nature hors de nous.

Pour faire de la physique une véritable science, il faut pour ainsi dire *construire* la nature, non avec de simples idées, sans doute, car nous ne savons rien que par l'expérience, mais par une expérimentation fondée sur des principes rationnels. Il faut interroger la nature d'après des jugements *à priori*, et soumettre toutes les lois secondaires et tous les phénomènes à une loi suprême qui soit elle-même *à priori*. Cette loi souveraine que l'expérience ne fournit pas, mais qu'elle doit confirmer, ne peut être qu'une hypothèse, mais une hypothèse qui soit aussi nécessaire que la nature. En déduisant tous les phénomènes de cette loi absolue, nous *construisons* réellement la nature, et nous transformons la connaissance expérimentale en un savoir nécessaire et *à priori*.

La nature est un système organique dont le tout a dû par conséquent exister avant les parties, et non en résulter; elle est donc elle-même *à priori*, et construite d'après l'idée d'une nature en général, et c'est à la comprendre comme telle que consiste la philosophie. La philosophie de la nature, outre qu'elle satisfait à un besoin de la raison, et qu'elle en atteste la dignité et la puissance, met le physicien sur la voie de découvertes nouvelles, en indiquant les lacunes que présente le système de l'expérience actuelle, et c'est ainsi qu'elle a toujours présidé aux progrès de la science.

On voit par là que, malgré sa prétention de construire la nature *à priori*, M. de Schelling fait une belle part à l'expérience, puisqu'il accorde que nous ne savons rien que par elle, et que la spéculation doit seulement l'expliquer et la compléter. Les principes sur lesquels il la fait reposer, il les donne pour purement rationnels et en même temps pour conformes à l'expérience, celle-ci n'en étant que le développement. Mais si ces principes ne sont vrais qu'autant que l'expérience persiste à les confirmer, comment établir qu'ils sont *à priori* et la pure expression de la pensée? Au fond, la méthode de M. de Schelling est, sous d'autres formes, la même que celle de toute philosophie de la nature, et ainsi que ceux qui prétendent tout tirer de l'expérience établissent réellement leur système sur des principes fondés dans la raison, puisque, comme l'a démontré Kant, l'expérience ne devient possible que par ces principes, de même M. de Schelling, et avec lui tous les rationalistes doivent à l'observation ce qu'il y a de réel dans leur savoir : les uns et les autres, partant d'axiomes que la raison seule a fournis, complètent l'expérience raisonnée par une sorte de divination qui, à l'aide de l'analogie et de l'imagination spéculative, cherche à s'élever au delà des phénomènes, à les expliquer par une loi souveraine, par un principe suprême et absolu, qui n'est que l'expression la plus générale des faits, la formule par laquelle

sont ramenées à l'unité d'expression les lois secondaires. Si, malgré cette unité de méthode, il y a différence dans les résultats quant à l'interprétation philosophique de la nature, cela tient à la manière différente de concevoir les mêmes phénomènes, et à l'esprit général de la philosophie de chacun. La philosophie de la nature, bien qu'elle ne doive admettre que des principes *immanents*, subit néanmoins l'influence de la métaphysique; mais en général elle dépend à chaque époque dans ses développements de l'état actuel de la science expérimentale. Toute l'histoire de la philosophie fait foi de cette double influence. C'est ainsi que pendant tout le moyen âge il n'y eut pas de philosophie de la nature proprement dite, parce qu'il n'y avait pas en général de physique positive. Au moment de la renaissance, lorsqu'après la restauration des systèmes de l'antiquité, des esprits indépendants, les Télésius, les Paracelse, les Cardan, les Patritius, Campanella et Brunus surtout, essayèrent d'interpréter la nature, qui leur apparaissait puissante et mystérieuse, ils s'accordèrent à la concevoir comme un tout animé, plein de Dieu, plein de vie, comme un corps organique, qui obéit à une âme. Plus tard, à mesure que la nature fut mieux connue, et sous l'empire des mathématiques, l'interprétation par des lois purement mécaniques prévalut. Avec du mouvement et de la matière Descartes croyait pouvoir construire le monde. Quels que fussent d'ailleurs les différends des philosophes de Bacon jusqu'à Kant, ils étaient généralement d'accord pour expliquer le monde comme un système mécanique. Le mécanisme règne jusque dans la physique de Spinoza, et Leibnitz lui-même admettait ce système tout en tendant au delà. Que tout dans la nature matérielle fût soumis aux principes de la mécanique, il n'en doutait point; mais ces principes, comme premières lois du mouvement, il les considérait comme issus d'une plus haute origine; il comprenait que pour les expliquer, il fallait introduire dans la science de la

nature l'idée de *force*, et il jeta ainsi les fondements du *système dynamique*, qui fut depuis développé par Kant. Les progrès des sciences physiques, ceux de la chimie surtout, la récente découverte de l'oxygène, celle du galvanisme, une étude plus approfondie de l'organisme végétal et animal durent nécessairement donner une tout autre direction à la philosophie de la nature. La matière cessa d'être considérée comme absolument inerte, et comme obéissant passivement à une impulsion mécanique. L'idéalisme d'ailleurs poussait de son côté dans cette direction. Selon Kant, le système universel était le système des phénomènes déterminé d'une part par les choses qui y apparaissaient, et d'autre part par les lois de la sensibilité et de l'entendement humain; selon lui, ce qu'on appelle les lois générales de la nature, c'étaient les lois même de l'esprit. M. de Schelling alla plus loin : selon lui, la nature est la manifestation objective, réelle de l'absolu, l'esprit visible et réalisé en quelque sorte : elle doit donc former un tout organique, plein de vie, animé d'un même principe, qui comprend et explique le mécanisme lui-même. Tel est le résultat général du traité de l'*Ame du monde*.

Du moment que l'on conçoit la nature comme un grand tout, procédant d'une même source, et tendant à une même fin, il n'y a plus une opposition réelle entre le mécanisme et l'organisme : tout au fond est organisme, et la physique tout entière est une *dynamique*. Deux forces, l'une positive, l'autre négative, constituent la nature par leur opposition même : elles dépendent toutes deux d'un même principe, qui est l'âme du monde, le principe organisateur de l'univers, source et cause permanente de tout mouvement, de tout phénomène. Ce principe suprême, qui est la force positive elle-même considérée comme infinie, la force première de la nature, est l'objet immédiat de la *physique spéculative*. Il se manifeste en se limitant, en se déterminant. Son premier phénomène, sa première manifestation est la *lumière*, combinaison de

l'éther et de l'oxygène. La chimie deviendra le système général de la nature. La végétation est une désoxydation, la vie animale une oxydation continuelle. L'élément positif de la vie est le même pour tous les êtres animés, et ainsi qu'un même principe est présent partout, un même type se révèle dans le développement progressif de la nature.

Tout, dans la nature, procédant d'un principe unique, la loi de continuité préside nécessairement à son évolution, de telle sorte que le mouvement de production est à comparer à celui d'un fleuve ou au développement continu d'une ligne géométrique, avec cette différence qu'à tout instant du développement, il se produit une forme déterminée qui prépare et sert de transition à la forme suivante, et toujours plus parfaite que celle qui précède. Selon Kant la loi de continuité (*lex continui*) n'est qu'une *idée*, selon laquelle il est utile de considérer la nature; mais déjà plusieurs naturalistes, avant M. de Schelling, l'avaient présentée comme réelle [1], comme une loi positive. D'après cette loi il y aurait gradation continue du minéral jusqu'à l'homme, et l'organisation la plus parfaite ne serait que l'organisation première portée à sa plus haute puissance. On transporte ainsi à la nature prise comme un tout organique, ce qui n'est vrai que d'un organisme particulier. Ce système suppose qu'avec deux formes extrêmes données, sont données en même temps toutes les formes intermédiaires possibles, ce qui n'est pas. Par cela même que les formes sont déterminées, il n'y a pas de transition réelle de l'une à l'autre. Un abîme sépare la nature organique de la nature inorganique, les végétaux des êtres sensibles et l'être raisonnable du simple animal. S'il y avait continuité du règne minéral au règne végétal, et de celui-ci au règne animal, il faudrait qu'il y eût des productions naturelles qui fussent à la fois mortes et vivantes, sensibles et privées de sentiment.

[1] Entre autres Kielmeyer en Allemagne et longtemps avant lui *Robinet* en France. Voir sur ce dernier la note V.

L'homme, sans doute, a des caractères qui lui sont communs avec les animaux; mais la raison établit entre lui et la brute une différence bien plus grande encore que celle qui sépare la pierre de la plante, ou la plante de l'être animé : il peut s'abaisser jusqu'à elle en se dégradant, mais elle ne peut pas s'élever jusqu'à lui : une distance infinie les sépare. Il n'y a donc pas réellement continuité dans l'action productive de la nature; il y a progression sans doute, gradation progressive, mais les degrés sont librement posés, et ils ne sont liés entre eux, dans une universelle harmonie, que par une même pensée qui domine et pénètre tout. La continuité absolue des formes, si elle était prouvée, serait l'argument le plus puissant en faveur du panthéisme naturaliste, de même que son absence dans la nature est une preuve qu'il y a libre création.

Selon M. de Schelling[1], la nature, considérée comme sujet (*natura naturans*), est l'être ou la productivité même. Or, en toute productivité il y a continuité absolue. Mais cette productivité, considérée comme absolue, se présentant comme une évolution qui se fait avec une vitesse infinie, ne produirait rien de déterminé, rien de réel, sans l'intervention d'une force de retardation ou de suspension de l'action productive. Cette force étant dans la nature elle-même, la nature n'est plus identité pure, mais dualité. Son infinie productivité est à tout instant suspendue, et reprend à tout instant son cours : de là des produits déterminés, formes diverses, quoique continues, d'un seul et même produit.

Pour expliquer la diversité des *qualités*, l'auteur de la *philosophie de la nature* admet des *actions* simples et primitives, des *entéléchies* pures, raisons idéales de toutes les différences de qualité. Ces *actions* remplacent dans son système les atomes et les monades, et par là il devient *atomistique dynamique* : c'est à ces qualités primitives que

[1] Dans l'Introduction au *Système de la philosophie de la nature*.

s'arrête toute analyse; elles ne peuvent être construites *à priori*, et c'est par elles que toute construction commence.

Par la division de la productivité en des directions opposées, le produit général est divisé en des produits individuels, qui sont autant de degrés de l'évolution continue, autant de formes successives ou de métamorphoses d'un type fondamental commun : cette *échelle dynamique progressive* est l'objet principal du système. Il s'agit de *réduire la construction du monde organique et celle du monde inorganique à une commune expression*. Le premier suppose le second; il est le produit à la seconde puissance : de là on peut conclure et poser en principe général de l'interprétation de la nature, que la construction du produit organique est au moins le symbole de la construction primitive de tout produit. Il n'y a pas d'opposition réelle entre la nature inorganique et la nature organique : celle-ci est le résultat des mêmes forces à un plus haut dégré de développement. Les trois forces du monde organique, la sensibilité, l'irritabilité et la faculté de reproduction correspondent à celles du monde inorganique, le magnétisme, l'électricité et l'action chimique, dont celles-là ne sont que des fonctions supérieures. Les unes et les autres doivent pouvoir se ramener à des principes communs, à des forces plus fondamentales, qui sont celles de la nature *générale*. Ainsi, de la nature considérée comme objet ou comme produit (*natura naturata*), et qui comprend le monde inorganique et le monde organique, il faut distinguer la nature générale, considérée comme sujet, comme activité productive (*natura naturans*), qui anime et domine le tout par des lois communes.

Telles sont les idées fondamentales de la *philosophie de la nature*, telles à peu près que l'auteur les a exprimées dans l'*Introduction à l'esquisse* de son système; l'Esquisse même en est le développement et l'application.

Nous ne reviendrons pas ici sur le détail de cet ouvrage,

et nous nous bornons à en relever quelques points seulement.

L'auteur traite d'abord de la *nature organique*, puis de la *nature inorganique*, enfin des *rapports de l'une avec l'autre*. Il commence par établir que la nature est organique dans ses produits les plus primitifs, mais que néanmoins le monde organique, pour exister, a pour condition le monde inorganique. La vie est une activité qui réagit contre toute influence du dehors, mais qui a besoin d'être sans cesse ranimée par une action extérieure. Par là se trouve posée à côté de la nature organique la nature inorganique, qui forme avec elle un tout, et qui, à son tour, est soumise à une influence étrangère. Pour expliquer le monde inorganique, M. de Schelling, rejetant tout ensemble le système *mécanique* ou *atomistique*, et la *métaphysique de l'attraction*, tout comme en physiologie il repousse le matérialisme et l'immatérialisme, professe ce qu'il appelle le système de l'*attraction physique*, selon lequel il y a dans le phénomène de la gravitation tout à la fois quelque chose de matériel, comme dans le système des atomistes, et quelque chose d'immatériel, comme dans la pesanteur des Newtoniens. Toutes les parties d'une même masse ne tendent à s'unir étroitement entre elles que par l'influence sur elle d'une autre masse, avec laquelle elle tend en même temps à s'unir à une troisième. Cette même tendance qui porte toutes les parties d'une même masse vers une autre, est aussi ce qui les lie entre elles. Par l'influence du soleil sur la terre toutes les parties de celles-ci tendent vers toutes les parties de celui-là, et cette influence du soleil s'explique par l'action sur lui d'une troisième masse, vers laquelle tend le soleil avec toutes ses planètes. De là un système, un organisme universel, une synthèse primitive dont le monde est le résultat. Le seul mécanisme ne peut expliquer l'univers; on doit le concevoir comme organique, comme produit par une expansion et une contraction alternatives : il n'*est* pas, il *devient* indéfiniment, par une évolu-

tion continue, par une métamorphose organique perpétuelle. L'évolution part d'un centre *idéal*, qui est sans cesse transporté ailleurs.

Avec la pesanteur universelle est mise dans la nature la tendance à une universelle intussusception; mais pour que cette tendance se réalise, il faut qu'il vienne s'y joindre une autre action. Il n'y a intussusception que par le travail chimique; or, toute action chimique, dans une sphère donnée, suppose un principe étranger, issu d'une sphère supérieure. Le principe de toute action chimique sur la terre, et qui comme tel est ici chimiquement invincible, est l'oxygène, produit du soleil. C'est par lui que le soleil exerce sur la terre cette autre action qui vient se joindre à la pesanteur, action chimique, dont la lumière est l'expression ou le phénomène.

De là un rapport secret entre l'action de la lumière, principe de la tendance *chimique* des choses, et celle de la pesanteur, qui est le principe de leur tendance *statique* ou de l'équilibre. Il y a cette différence entre l'action de la pesanteur et l'action chimique du soleil sur la terre, que la première est déterminée par une influence supérieure que le soleil subit lui-même, et qui fait qu'il forme avec les planètes un seul et même système, tandis que la seconde est uniquement déterminée par la nature particulière de cet astre.

Si l'on admet que les soleils sont eux-mêmes subordonnés à un centre commun, leur réunion en un même système est déterminée par une pareille cause, et la lumière, qui en jaillit, et qui est relativement aux planètes à l'état positif, doit être négative quant à une influence supérieure qui en est le principe. Mais ce qui est au delà de la lumière est au-dessus de toute science.

Après avoir établi que, bien que la nature soit organique dans ses productions les plus primitives, néanmoins les fonctions de l'organisme ne peuvent s'expliquer que par l'influence

d'un monde inorganique, parce que l'essence de tout organisme est l'*irritabilité*, M. de Schelling recherche, dans la troisième partie de l'*Esquisse*, les rapports de la nature organique et de la nature inorganique. L'organisme en général n'étant possible que par l'existence d'un monde inorganique, il en conclut que les raisons de la première doivent se trouver déjà dans la seconde, ce qui suppose une harmonie préétablie entre les deux natures; qu'il doit y avoir au-dessus d'elles un ordre de choses supérieur qui les unisse entre elles.

Nous ne pourrions, sans l'affaiblir, résumer la déduction qu'il fait ici de l'*irritabilité* générale, différente de ce qu'on appelle d'ordinaire ainsi, et qui exprime le rapport par lequel sont unies les deux natures, puis des diverses fonctions organiques telles qu'elles résultent de la notion de l'irritabilité, la sensibilité, l'irritabilité proprement dite, la faculté de reproduction, la nutrition, etc. Mais nous devons nous arrêter un instant sur la théorie de l'auteur concernant les instincts et l'industrie des animaux; il faut surtout la considérer dans ses rapports avec sa théorie de la raison, et aussi avec sa doctrine sur la loi de continuité. Selon M. de Schelling, c'est une seule et même force qui graduellement devient sensibilité, irritabilité, faculté de reproduction et industrie instinctive. L'instinct de l'abeille n'est qu'une modification de la faculté productive, et en dernière analyse de la sensibilité. Le caractère des produits de l'instinct étant l'imperfectibilité, on ne peut les expliquer par une faculté analogue à l'intelligence. L'instrument dont l'animal se sert, et son usage sont identiques : avec l'organisation est en même temps prédéterminé son produit; la cellule que construit l'abeille, est le dernier résultat de son développement organique; c'est un produit nécessaire d'une impulsion primitive: de là la parfaite régularité, la perfection géométrique du produit. Nous admettons cette explication des effets de l'instinct, qui est aussi celle de Cuvier, quant à ceux de ses produits

qui se rapportent à la reproduction. Mais il est des animaux qui semblent doués d'une sorte d'intelligence, et sont susceptibles d'une espèce d'éducation. On a fait la remarque que les animaux sont perfectibles en raison inverse de leur industrie instinctive, que l'intelligence semble être chez eux en raison inverse de l'instinct. Y a-t-il progression quant à l'intelligence depuis les zoophytes et les mollusques jusqu'à l'homme, de telle sorte que l'homme serait à la fois l'animal doué de l'organisation la plus parfaite et le plus intelligent? Ce n'est pas ainsi que M. de Schelling entend la loi de continuité. Il y a, selon lui, de l'animal à l'homme, quant à l'intelligence, un abîme. La *philosophie de la nature* refuse aux animaux toute faculté de représentation, et à plus forte raison toute intelligence : elle leur accorde la sensibilité, des sensations, mais elle n'admet pas que la sensation puisse produire des idées. Et si, dans l'homme une représentation coexiste avec la sensation, ce n'est pas que celle-ci soit la cause de celle-là : c'est en vertu d'une sorte d'harmonie préétablie; c'est parce que l'homme seul est doué d'intelligence. Il n'y a pas, dit-il, de degrés d'intelligence : la raison est *une*, elle est l'absolu lui-même. Là où elle existe, elle existe entière. Ainsi la loi de progression continue qui, selon la *philosophie de la nature*, régit le monde, ne s'applique pas aux facultés intellectuelles.

Si cette doctrine, qui refuse aux animaux toute faculté analogue à l'entendement humain, était une conséquence nécessaire de l'idéalisme, la cause de celui-ci serait bien compromise. Car, évidemment, il est impossible d'expliquer tous leurs mouvements par la seule impulsion instinctive; et plus on monte l'échelle des organisations animales, plus l'instinct proprement dit s'affaiblit, et plus se manifeste quelque chose d'analogue à l'intelligence et à la volonté. Nous ignorons quelle est la nature de cette faculté dans les animaux, mais on ne peut en nier la réalité. Cependant,

s'il y a des degrés d'intelligence, nous sommes loin d'admettre pour cela un passage de l'animal à l'homme, de la simple faculté de connaissance relative et de locomotion plus ou moins volontaire, à la raison et à la liberté : il n'y a pas plus continuité absolue de l'animal le plus parfait à l'espèce humaine, même à l'état sauvage, que d'un règne à l'autre, ou d'une forme organique à l'autre. La raison, qui est le caractère distinctif de l'homme, n'est pas le dernier produit de l'organisation physique; elle n'est pas seulement une intelligence supérieure, elle est de plus un instinct sublime qui, en se développant, fait de l'homme l'image de Dieu sur la terre.

Cette loi de continuïté ou de progression continue, M. de Schelling ne l'impose pas seulement aux formes et aux fonctions de la nature organique, ce qui suppose pour toutes les organisations unité de type et unité de force : il l'applique à l'organisme universel, ce qui suppose pour le tout unité de force et de mouvement.

Par là s'efface la différence réelle de la nature organique et de la nature inorganique, subordonnées ensemble à une troisième nature, que M. de Schelling appelle la nature générale. Trois forces régissent le monde organique, la *force productive*, l'*irritabilité* proprement dite, et la *sensibilité* : ces trois forces ne sont que trois degrés d'une seule et même puissance : il y a progrès de l'une à l'autre; la sensibilité en est le dernier développement : elle est partout, même dans les plantes, mais à un moindre degré; elle va en augmentant, et au sommet de l'organisation elle devient indépendante des forces inférieures, et domine souverainement tout l'organisme. De même trois forces, degrés progressifs d'une même force fondamentale, gouvernent le monde inorganique, l'*action chimique*, l'*action électrique*, et le *magnétisme*. Et ainsi que toute la nature organique et toute la nature inorganique sont coordonnées ensemble, les trois forces de l'une

correspondent aux trois forces de l'autre, l'action chimique à la force de production, l'action électrique à l'irritabilité, le magnétisme à la sensibilité. Cette analogie, cette correspondance respective des trois forces des deux natures a sa raison dans leur dépendance commune des trois forces qui constituent la nature générale, et qui sont la *lumière*, l'*électricité* et le *principe du magnétisme*. Il résulte de là que la lumière, principe suprême et commencement de la création que nous connaissons, est la cause immédiate de l'action chimique dans la nature inorganique, et par elle la cause indirecte de la faculté de production, force première de la nature organique, et qui n'est autre chose que l'action chimique élevée à une plus haute puissance. De même l'électricité, qui est la seconde force de la nature générale et une transformation de la lumière, produit immédiatement l'action électrique, et par elle l'irritabilité. Enfin, le principe supposé du magnétisme, troisième force de la nature générale, est par le magnétisme la cause de la sensibilité. Ainsi, il y a progression dans la nature générale de la lumière à l'électricité, et de celle-ci au principe du magnétisme, comme il y a progression, dans la nature inorganique, de l'action chimique à l'action électrique, et de celle-ci au magnétisme, et comme il y a progression, dans la nature organique de la force productive à l'irritabilité, et de celle-ci à la sensibilité. Mais en même temps il y a progression de la lumière à l'action chimique, et par celle-ci à la force productive; de l'électricité générale à l'action électrique, et par celle-ci à l'irritabilité; enfin de la cause générale du magnétisme au magnétisme de la nature inorganique, et par celui-ci à la sensibilité. Il y aurait ainsi une double progression dynamique, l'une d'une force à l'autre dans les trois natures, et l'autre qui les relie ensemble, et qui va d'une force de la nature générale à la force correspondante de la nature organique, au moyen de la force du même degré de la nature inorganique. Il n'y a donc

pas au fond progression unique et vraiment continue; car la lumière est d'une part la cause du travail chimique, condition de la force productive, et d'un autre côté elle devient électricité, cause de l'action électrique, condition de l'irritabilité. De même l'électricité, tout en produisant cet effet, se transforme directement en principe du magnétisme, lequel est la condition de la sensibilité.

La grande objection du reste, contre ce système, c'est que si l'on conçoit bien que la lumière soit la cause de l'action chimique, que l'action chimique soit une condition de la force de production, on ne comprend pas comment cette action chimique devient force productive. Une condition n'est pas une cause suffisante. Que l'action électrique ait sa cause dans un principe qui le produit, rien de plus simple; qu'il y ait de l'analogie entre l'électricité et l'irritabilité, entre le magnétisme et la sensibilité, cela se peut; mais évidemment l'irritabilité est plus, est autre chose que l'électricité, et la sensibilité est tout autre chose que le magnétisme. Cette progression, si elle existe, n'est donc pas l'effet d'un simple développement, d'une évolution qui met successivement au jour ce qui est en germe : elle se fait par addition; il n'y a pas simplement métamorphose, mais accroissement et changement essentiel. Ce qu'on appelle *puissance* en mathématiques ne peut s'appliquer à la nature. On a beau multiplier une force par elle-même : elle en sera plus puissante, mais elle restera toujours ce qu'elle est.

La progression dynamique, fondée sur l'unité des forces de la nature admise, comment la diversité sortira-t-elle de cette identité? S'il y a continuité dans l'évolution de l'univers, comment expliquer les différences? Le magnétisme universel, qui, dans la nature générale, correspond à la sensibilité, source de toute activité organique, doit être la source de toute activité dynamique. A cette même force, et à elle seule, dans toute la nature inorganique, appartient l'identité

dans la duplicité, et la polarité n'est pas autre chose que cette identité. Tel est aussi le caractère de l'univers comme totalité absolue : il est le produit d'une seule et même duplicité primitive. Une seule et même cause a produit la duplicité universelle et la duplicité organique, sans laquelle il n'y aurait pas de création, et empêche l'univers de retourner à l'état d'unité, d'homogénéité absolue, et la nature organique de s'éteindre par un retour à l'état de parfaite identité. Or, quelle est cette cause, qui, en portant la division dans la primitive identité, a été le principe de tout mouvement, de tout développement, de toute différence, de toute production déterminée?

Cette cause, c'est le magnétisme. C'est lui qui est la cause de toute dualité, de toute hétérogénéité, de toute activité : c'est lui qui a porté dans la nature l'opposition primitive, et de là se sont développées toutes les autres différences. L'homogénéité primitive est constamment troublée par l'action continue du magnétisme universel, condition de tout mouvement chimique et dynamique.

Telle est donc l'organisation dynamique de l'univers; mais, outre les forces qui la constituent et la rendent possible, il faut encore d'autres forces qui la construisent réellement, et qui en déterminent l'évolution dans le temps et dans l'espace : ces forces sont la force d'*expansion*, la force de *retardation* ou de suspension, et la force de *gravitation*. Le principe de l'évolution est une dualité primitive née au sein de l'identité absolue. Par la force d'expansion elle tend à se développer avec une vitesse infinie; la force de suspension la retarde, et rend possibles des produits déterminés, qui sont fixés par la force de gravitation. Sous le règne exclusif de la première, la nature se perdrait dans l'espace infini; sous celui de la force de suspension, tout serait réduit à un point mathématique, et il y aurait ainsi *involution absolue* : grâce à leur concours, la nature reste suspendue entre ces deux états, et

grâce à la pesanteur, les produits sont déterminés dans le temps et dans l'espace, et fixés à toujours.

Après les forces primitives et les forces organisatrices viennent les forces purement mécaniques : l'étude de celles-ci ne fait point partie de la *philosophie de la nature*, dynamique supérieure, que l'expérience doit confirmer, mais qui est au-dessus de l'expérience[1].

Il nous reste à faire ressortir les idées principales du *Système de l'Idéalisme transcendantal*, en les accompagnant de quelques observations critiques.

Ce système, issu de celui de Fichte, s'en distingue cependant essentiellement. Selon M. de Schelling, l'*idéalisme transcendantal* est le système de tout savoir, offrant dans une parfaite continuité toutes les parties de la philosophie, en même temps que l'histoire continue de la conscience. Le mouvement de la pensée est dans son progrès parallèle à celui de la nature, identique avec lui, la nature n'étant que l'esprit manifesté et posé au dehors. La *philosophie transcendantale* est le pendant de la *philosophie de la nature*. Tandis que celle-ci tend à intellectualiser les lois physiques, et à établir l'identité de la nature avec la raison, celle-là réalise en quelque sorte les lois de l'esprit, et démontre l'identité de la pensée avec la réalité objective ; et ainsi que la *philosophie de la nature* s'est gardée d'admettre dans son savoir rien de subjectif, s'appliquant à expliquer la nature par elle-même, ainsi la *philosophie transcendantale* veillera à ce que rien d'objectif ne vienne s'y mêler, tout devant être tiré du fonds du sujet pensant. Inutile pour l'interprétation de la nature, elle est surtout nécessaire dans un intérêt pratique, parce que par elle est démontrée l'indépendance absolue de l'esprit.

[1] Nous renvoyons à la note VI quelques observations et quelques critiques de détail.

Son organe est le *sens intime*, l'*intuition intellectuelle*, où se réfléchit en quelque sorte le travail de dialectique, par lequel l'esprit se développe, et dont la pensée philosophique est la reproduction. Son principe est la conscience, au delà de laquelle il nous est impossible de remonter : ce qui est au delà ne peut-être l'objet du *savoir*.

Dans le système de M. de Schelling, comme dans celui de Fichte, le moi est tout à la fois pour lui-même le principe de son existence et celui de sa connaissance; le moi pur comme tel n'est que parce qu'il est pensé, et qu'autant qu'il est pensé. L'acte primitif de l'intuition intellectuelle fournit le premier principe du savoir philosophique, en même temps qu'il produit le moi, son sujet et son objet. La proposition *Je suis moi* est tout à la fois *identique*, en ce que le sujet et l'attribut sont équivalents, et *synthétique*, en ce que au sujet est accordé un attribut, et par la réunion de ces deux caractères, cette proposition seule a qualité pour être le principe absolu de tout savoir. La proposition A=A est identique, et comme telle d'une certitude absolue, mais elle est vide, tandis que la proposition *Je suis moi* est tout aussi identique, mais d'un contenu réel. Cependant par cette proposition le sujet n'est pas réellement déterminé; le moi ne fait encore que se reconnaître comme tel, il devient sujet par là-même qu'il devient pour lui objet de la conscience : conscience *pure*, ou pour mieux dire, abstraite, en ce qu'on n'y arrive qu'en faisant abstraction de toute pensée et de tout sentiment. Remarquons qu'en disant que le moi n'est qu'autant qu'il est pensé, M. de Schelling ne veut pas dire que le moi soit un produit de la pensée, comme substance, ou que la conscience se crée elle-même quant à son principe ontologique: il convient tout d'abord qu'il se peut que notre conscience dépende d'un autre être, ou soit même la modification d'une conscience supérieure; mais il nous est impossible de nous élever plus haut, de même que dans la *philosophie de la na-*

ture il est impossible de remonter au delà de la *lumière*, qui est pour nous le premier principe *positif* de l'univers, bien qu'il se puisse que la lumière soit elle-même un produit, et par conséquent un principe *négatif* relativement à un ordre de choses supérieur, mais qui ne saurait être l'objet de notre savoir. C'est sur ce point surtout que se modifiera le système de M. de Schelling, en ce qu'il ne tardera pas à revendiquer pour le domaine du *savoir*, ce qu'ici il relègue encore dans celui de la *foi*.

Ainsi, en disant que le moi n'est qu'autant qu'il s'affirme ou se pose, qu'il se produit lui-même par un acte de connaissance ou d'intuition primitive, l'auteur veut dire seulement qu'il n'est moi qu'autant qu'il a conscience de soi, et pour qu'il y ait conscience de soi, il faut que le moi se pose en même temps comme sujet et comme objet; or, c'est ce qui arrive par l'affirmation *Je suis moi*. La question est maintenant de savoir si c'est ainsi que peut naître la conscience. Une intelligence peut-elle dire *moi*, ou avoir conscience d'elle-même, sans s'opposer autre chose, sans se distinguer d'autre chose qu'elle? Selon la philosophie réaliste, d'accord avec le sens commun, il existe, indépendamment des intelligences finies, un ensemble de choses extérieures qui constituent le monde, et dont l'action sur le sujet pensant est nécessaire pour donner à celui-ci la conscience de lui-même, en même temps que la connaissance de ce monde, qui, pour être devenu un ensemble de phénomènes et l'objet de la pensée, n'en demeure pas moins ce qu'il est, et qui apparaît au sujet pensant tel qu'il est en soi. Ce système attribue d'une part à l'univers une existence réelle et indépendante, et de l'autre au moi, avec la sensibilité passive, la faculté active de connaître le monde tel qu'il est : de l'action des objets sur le sujet et de la réaction du sujet pensant sur les perceptions résulte la connaissance, et la réalité de cette connaissance suppose une harmonie préétablie entre

les lois de la pensée et celles de la nature. Mais ainsi que l'ensemble des choses extérieures n'est un *monde*, c'est-à-dire, un système plein d'ordre et d'harmonie, qu'autant qu'il est l'objet de la pensée, de même le sujet sensible et pensant ne se reconnaît comme tel, n'a conscience de lui-même que par le sentiment qu'il a de l'action sur lui d'autre chose que lui, par la reconnaissance d'une réalité distincte de lui. Jacobi est allé jusqu'à dire que Dieu lui-même, pour avoir la conscience de soi, a besoin de s'opposer l'univers.

L'idéalisme vulgaire nie la réalité du monde extérieur, et en fait une illusion ou une simple modification du sujet pensant. L'idéalisme de Kant, tout en admettant qu'il y a hors de nous des choses indépendantes de la pensée, prétend que nous ne pouvons les connaître telles qu'elles sont en soi, mais seulement telles qu'elles nous apparaissent en vertu de notre nature subjective, et que le monde n'est que le système des formes sous lesquelles les choses se montrent à nous, d'après les lois de notre sensibilité et de notre entendement. Selon Fichte le moi est toute réalité; il pose tout virtuellement en se posant lui-même; il travaille indéfiniment à se donner la conscience de sa nature absolue, et le monde extérieur n'est admis que comme un *postulat* nécessaire de la loi morale, pour offrir un théâtre à l'activité du moi. Selon l'idéalisme de M. de Schelling, le moi est absolument indépendant du monde phénoménal, et il est tout d'abord la réalité absolue; mais la nature est tout aussi réelle, la manifestation au dehors de l'esprit, et il y a entre elle et la conscience du moi la même identité qu'entre l'original et la copie, ou plutôt qu'entre deux images parfaitement imitées d'un même type.

Et ainsi que deux images faites sur un même type peuvent être parfaitement identiques sans exercer l'une sur l'autre une action réciproque, tout comme les deux horloges de Leibnitz marchent d'accord entre elles sans agir l'une sur

l'autre, et en vertu seulement d'une harmonie préétablie, de même le contenu du moi est identique au mouvement de la nature, sans subir son action, et en se développant pour lui-même avec une entière indépendance. Selon M. de Schelling, le moi est un monde fermé à toute impulsion venue du dehors, à toute influence extérieure, un monde pour soi d'où rien ne peut sortir, où rien ne peut entrer. Mais il y a harmonie entre ce qui se passe en lui et ce qui se passe au dehors, et ainsi l'idéalisme est en même temps réalisme.

Le moi recèle en lui tout savoir et le principe de tout développement de la conscience. Pour suivre ce développement, il faut se placer par la pensée à son début, à son point de départ, assister en quelque sorte par l'intuition intellectuelle à toutes ses phases, afin de convertir le savoir inné en savoir philosophique. Le point de départ est cet état du moi où il est conscience pure, indéterminée, où il *est* simplement, sans attribut réel, encore en repos pour ainsi dire, mais prêt à se mettre en mouvement, et à recevoir tous les attributs possibles. Toute la matière du savoir est en lui, et il tire de lui seul, sans aucune accession venue du dehors, toutes ses déterminations. Mais d'où lui viendra l'impulsion nécessaire au développement réel de la conscience? Elle ne vient pas du dehors; elle ne peut donc lui venir que de lui-même. Le moi est primitivement et essentiellement actif, et c'est de son activité propre, d'elle seule, que résulte la conscience, et avec elle le monde qu'elle représente.

La conscience est, selon M. de Schelling, le produit de deux activités qu'il appelle l'une *idéale*, l'autre *réelle*, qui sont au fond une seule et même activité vue sous deux aspects, tendant alternativement à deux fins, et produisant en définitive un effet commun. La conscience n'est possible qu'autant que le moi est déterminé ou limité. Selon l'*idéalisme* pur, la limite ou la détermination vient du moi lui-même; lorsqu'au contraire on soutient que la limite est hors du moi, et indé-

pendante de lui, il y a *réalisme*. Le premier système ne tient compte que de l'activité *idéale* ou subjective, le second que de l'activité *réelle* ou objective : en tenant compte de l'une et de l'autre, on arrive à un réalisme idéaliste, à l'idéalisme transcendantal. Mais l'auteur fait de vains efforts pour expliquer de quelle manière commence le mouvement de la conscience, comment le moi vient à sortir de cet état d'*involution* où il est primitivement. Admettons cependant que par un acte de spontanéité primitive, en disant *Je suis moi*, il se soit posé à la fois comme sujet et comme objet, il ne se sera encore déterminé que d'une manière générale : d'où lui viendront les déterminations particulières? Il a une tendance infinie à se développer, à se réaliser pour soi, à se donner la conscience explicite de ce qu'il est virtuellement ou en soi, à poser en quelque sorte en face de lui, comme hors de lui, toute l'infinie réalité qu'il recèle dans son sein. Cette activité infinie et objective ou réelle, si elle est seule, ne saurait rien produire; pour produire, c'est-à-dire, pour que le moi puisse se voir dans un état déterminé, comme conscience réelle, elle a besoin d'être à chaque instant limitée, suspendue, retardée par une autre activité, qui correspond à la force de suspension dans la nature, et qui devient ainsi, dans l'esprit, la cause des sensations, des intuitions, des idées, tout comme, dans la nature, la force de retardation devient la cause de produits déterminés. Mais si l'activité du moi est *une*, d'où lui vient cette duplicité, cet antagonisme sans lequel la conscience est impossible? En d'autres termes, qu'est-ce qui détermine l'activité infinie à se limiter, à se suspendre elle-même? Ainsi se reproduit invinciblement la même difficulté.

L'activité primitivement infinie se divise en deux activités, l'une par laquelle le moi se pose comme illimité, l'autre par laquelle elle se limite à chaque instant; que tour à tour subjective et objective, idéale et réelle, elle pose chaque fois

comme objectif, comme hors du moi, ce qui n'est qu'un état actuel du moi : comment, cette tendance étant infinie, et le moi ne faisant jamais que *devenir*, se donnera-t-il la conscience que tout ce qu'il a ainsi produit est lui-même, rien que lui-même? Si, *subjectivement*, le moi est productivité infinie, et si, *objectivement*, il ne cesse de devenir, comment arrivera-t-il à ce moment suprême où tout sera pour lui, et où il se reconnaîtra comme l'auteur de ce monde intérieur qui représente l'univers, sans qu'il y ait jamais eu la moindre communication entre les deux mondes? L'idéalisme de M. de Schelling reconnaît l'existence de l'univers réel, fait à l'image du monde intelligible. Comment le connaît-il, et comment sait-il qu'il y a identité entre les deux? L'activité de l'esprit fini étant purement idéale, ne saurait atteindre le monde extérieur, qui n'est point réellement visible pour lui. Si l'on admettait que d'une part l'entendement, aidé du ministère des sens et de l'imagination, se fait une idée du monde sensible, et que d'autre part l'esprit, par le seul effort de la raison, conçoit les lois générales de la création, ces lois étant les siennes comme celles de toute raison, qu'il y a accord parfait entre l'expérience et nos conceptions *à priori*, cela se concevrait : il resterait à examiner si ces conceptions et ces lois sont réellement *à priori*, ou si elles sont le produit de la généralisation des données empiriques, ou bien si ce qu'on appelle l'expérience n'est pas le résultat de l'application de ces lois à ces mêmes données ; ce serait une question de critique et d'analyse, qui pourrait avoir une solution, mais non une comparaison impossible entre deux mondes qui ne peuvent rien savoir l'un de l'autre.

M. de Schelling, dans la *philosophie de la nature*, tout en la construisant *à priori*, dit que nous ne savons rien que par l'expérience. Est-ce à dire que d'une part l'esprit, sans sortir de lui-même, reproduit, par son propre mouvement, le mouvement qui, hors de lui et indépendamment de lui, produit

la nature; mais que d'un autre côté, se mettant à observer le monde extérieur, il le retrouve tel qu'il le conçoit *à priori?* S'il en est ainsi, que devient son assertion d'après laquelle le moi est fermé à toute influence du dehors, qu'il forme un monde à part, d'où rien ne peut sortir, où rien ne peut entrer?

Dans le système de M. de Schelling, tel surtout qu'il le formulera plus tard, le monde extérieur et le monde qui se produit dans la conscience par sa seule activité idéale, sont tous deux issus de l'*absolu* : ils en sont deux expressions parallèles et identiques, mais distinctes; le monde réel est l'image, la manifestation du monde idéal, qui est primitivement dans l'absolu, dans la raison infinie, et la raison humaine étant une émanation de la raison absolue, ou plutôt l'expression même de cette raison, il s'ensuit nécessairement que le monde idéal, qui se produit dans la conscience au moyen de l'intuition intellectuelle, et le monde réel, qui existe au dehors, sont identiques, sans qu'il y ait aucune communication de l'un à l'autre. Ce monde réel, nous le voyons, nous le sentons, mais la vision, la sensation ne produit pas dans l'esprit l'idée correspondante : s'il y a correspondance entre elles, c'est grâce à une harmonie préétablie: il y a parallélisme entre les idées et les perceptions sensibles, et non action réciproque des unes sur les autres.

Voilà donc comment la philosophie de M. de Schelling est à la fois idéalisme et réalisme. Aux impossibilités de l'ancien idéalisme, elle ajoute des impossibilités nouvelles. Si le développement de la conscience n'est qu'intuition de soi, que la reproduction, d'après un type supérieur commun, du monde sensible, que devient cet autre monde intime qui a été jusqu'ici l'objet de la philosophie de l'humanité, et qui est l'expression de la nature raisonnable de l'homme, la conscience humaine développée? Le système que nous discutons, en identifiant le monde idéal avec le monde réel, les idées

avec les choses, ne reconnaît qu'un seul monde sous deux noms, exprimé en nous par le développement de la pensée, hors de nous, dans la nature par la manifestation de l'absolu, et en effaçant ainsi toute différence entre le système des idées et le système des choses, il ne tient aucun compte du monde moral, de la conscience religieuse et morale, qui subsiste à part de l'univers réel représenté par le système de la connaissance.

M. de Schelling prétend que l'idéalisme transcendantal, identique dans son contenu avec la philosophie de la nature, n'ajoutant rien au savoir véritable, qu'il ne fait que montrer sous un autre aspect, n'est cultivé que dans l'intérêt de la morale, parce qu'il importe, au point de vue pratique, d'établir l'indépendance de l'esprit quant à la matière. Mais pour constater la dignité, la liberté de l'esprit, il n'est pas nécessaire d'égaler son savoir au savoir divin; il suffit pour cela qu'il soit autre chose que la matière, supérieur à la matière, et qu'il ne reçoive d'elle ni son être ni sa loi. D'ailleurs le développement de la conscience étant, dans ce système, identique au développement du monde sensible, la conscience et la nature étant l'expression identique de l'évolution de l'absolu, il n'y a pas plus de liberté et d'indépendance dans les mouvements de l'esprit que dans ceux de la nature : tout y est continu et partant nécessaire.

Mais c'est trop insister sur des difficultés trop évidentes et trop invincibles pour être longuement exposées. Nous nous bornons à relever quelques autres points encore du système.

La conscience donc se développe de son propre mouvement, et tout ce qui s'y présente, elle le tire d'elle-même par le travail spontané de la pensée, que la pensée philosophique peut observer et reproduire, sans y rien changer. La philosophie est le tableau fidèle, l'histoire identique de ce développement. Il doit donc y avoir dans le système de la philosophie la même continuité que dans le développement

de la conscience : il y a continuité de la philosophie théorique à la philosophie pratique, de celle-ci à la philosophie de l'art, qui couronne le système. La *téléologie* n'intervient que pour servir de lien entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, pour expliquer *comment le moi peut avoir conscience de l'harmonie préétablie entre le monde subjectif et le monde objectif*. Il suit de là que, ainsi que tout au fond est intuition et savoir dans la conscience, tout est théorie et savoir dans la philosophie.

Tandis que dans le système de Kant la raison théorique est subordonnée à la raison pratique, et que dans celui de Fichte, comme le lui reproche M. de Schelling, la philosophie pratique absorbe la philosophie théorique, dans le système de ce dernier la philosophie pratique est absorbée par la théorie. Si pour Fichte tout est action, selon M. de Schelling tout est intuition, rien qu'intuition.

La philosophie transcendantale a pour objet le savoir lui-même, elle est le système du savoir. Elle se divise, il est vrai, en philosophie théorique et philosophie pratique ou morale, mais au fond, la seconde n'est que la continuation de la première. La philosophie théorique doit expliquer comment les idées peuvent s'accorder absolument avec les choses, qui sont néanmoins indépendantes d'elles. La philosophie pratique doit montrer comment la pensée peut modifier librement la réalité extérieure. Celle-là a pour objet la possibilité de l'expérience; celle-ci, la réalité de la liberté. Il est difficile de reconnaître la morale dans ce qui doit ici en tenir lieu. La pensée n'étant point déterminée par les choses du dehors, comment pourrait-elle réagir sur elles? Le monde réel ou la nature, et le monde idéal sont deux mondes entièrement fermés l'un pour l'autre; mais comme ils sont tous deux produits par une même activité, activité productive sans conscience dans le monde réel, et consciente dans le monde intellectuel, il y a entre eux *harmonie préétablie*. Cette har-

monie est expliquée dans la *téléologie* ou la science des fins de la nature : c'est grâce à elle que tout dans la nature est plein de convenance, bien que tout y soit l'effet du plus aveugle mécanisme. Nous trouvons en nous-mêmes une pareille activité, produisant tout à la fois avec conscience et sans conscience : c'est l'activité esthétique. Tout produit de l'art est, selon M. de Schelling, l'ouvrage d'une activité qui est en même temps consciente et aveugle. Le monde objectif, l'univers visible est la poésie primitive, encore inconsciente de l'esprit, comme une œuvre de génie instinctif, assez semblable à celle de l'abeille; dans le monde idéal seulement, il s'en rend compte, et s'en donne la conscience : c'est un poëte, un artiste qui a produit par une sorte d'inspiration aveugle, et comme à son insu, et qui, revenant à lui, réfléchit sur son ouvrage. La philosophie est elle-même la reproduction réfléchie de l'éternel poëme.

Ainsi que dans la nature il y a production continue, tout dans l'esprit et dans la philosophie est donc intuition productive, intuition continue, là intuition spontanée, irréfléchie, ici volontaire et réfléchie : à la conscience naturelle la philosophie ajoute une autre conscience, la conscience de la conscience.

Pour faire mieux comprendre tout à la fois ce qu'il y a de hardi et d'impossible dans l'idéalisme transcendantal, tel que le concevait à cette époque M. de Schelling, nous insisterons encore sur la manière dont il *construit* la matière. M. de Schelling certes n'a pas la prétention de créer la matière avec des idées; selon lui aussi, elle existe au dehors indépendamment de nos représentations : elle est un produit du mouvement des forces primitives de la nature. Mais ce qu'il entreprend n'est guère moins impossible. Il s'agit, dans le système de l'idéalisme, qui est l'histoire du développement de la conscience, d'indiquer dans ce développement le moment correspondant à celui où, dans le système de la nature, se produit ce qu'on appelle la matière.

Par un effet de l'antagonisme constant des deux activités ou des deux directions opposées du moi, antagonisme par lequel la conscience se forme et subsiste, il se produit une série d'actes continue, infinie, dont la fin idéale est une *synthèse absolue*. Trois époques marquent ce développement, cette évolution de la conscience de soi. La première part de la *sensation primitive* et aboutit à l'*intuition productive;* la seconde va de l'intuition productive à la *réflexion,* et la troisième de la réflexion à l'acte de *volonté absolu*. La matière se construit dans la première de ces trois périodes, et cette construction se fait elle-même par trois moments, qui sont autant d'actes de la conscience de soi. Les deux activités opposées du moi, en se pénétrant dans une troisième, produisent un résultat commun, quelque chose de fini : c'est l'antagonisme *fixé,* et c'est par là que le moi se regarde comme limité. Ce produit commun des deux activités, résultant de leur équilibre, de leur repos, est la matière primitive, la matière pure (*Stoff*) le μη ὃν de Platon, ce qui sans forme n'existe pas. Ce n'est pas encore la matière proprement dite. Pour que le moi conçoive quelque chose comme une matière indépendante, il faut qu'il pose son propre produit comme une réalité extérieure, comme une chose en soi qui le limite, qu'il *sente*. Cette opposition entre la chose en soi et le moi intuitif une fois établie, opposition qui ne fait que diviser le moi primitif en sujet et objet, les deux activités sont maintenant celle de la *chose en soi* et celle du moi; par leur concours elles produisent encore un résultat commun, qui participe de la nature des deux facteurs, et tient le milieu entre eux. Ce sont deux forces, l'une positive, l'autre négative, qui correspondent à la force d'expansion et à la force d'attraction dans la nature : par leur synthèse ou leur réunion en une troisième, elles deviennent *matière*. Cette troisième activité, l'activité véritablement productive, correspond à la gravitation. Ainsi l'esprit conçoit ses trois activités

comme les trois forces fondamentales de la nature par lesquelles devient possible la matière. C'est ainsi que toutes les forces physiques doivent pouvoir se réduire à des puissances de l'intelligence. La matière en définitive n'est autre chose que l'esprit considéré dans l'équilibre de ses activités; c'est l'esprit *éteint*, comme l'esprit est la matière en formation.

Cette déduction de la matière suppose que c'est ainsi que la pensée divine a réellement produit la matière, comme base du monde réel, et que la pensée humaine a la faculté de la reproduire idéalement; que par conséquent elle s'en donne l'idée ou la conscience par le seul travail de la dialectique, par le seul mouvement de l'intelligence, et sans qu'il soit pour cela nécessaire d'admettre une impulsion venue du dehors.

C'est aussi ce qui explique le constant parallélisme que M. de Schelling prétend exister entre le monde extérieur et le monde de la conscience, entre le mouvement de la conscience en nous, et celui de la nature hors de nous. En voici un exemple frappant. Il arrive dans le travail progressif de la nature un moment où elle devient organique, nature animée, où elle produit des *animaux*. Or, dans la déduction des phénomènes de la conscience, il arrive un instant qui correspond à ce moment de l'évolution créatrice, et qui exprime en même temps la nature de l'âme des bêtes. Dans les animaux la conscience reste à jamais fixée pour eux à ce point du développement intellectuel où l'intelligence se conçoit comme objet vivant et sensible[1].

Nous bornons là nos observations sur l'idéalisme transcendantal de M. de Schelling : l'essentiel était de le faire comprendre. Bien compris, il se juge lui-même. Dans ce but, nous appelons encore l'attention sur l'observation qui termine la *philosophie* théorique. Tout notre savoir est *à priori*,

[1] Voir ci-dessus, p. 172.

dit l'auteur, en tant que le moi produit tout de soi; mais en même temps il est originairement *à posteriori*, en ce que la notion et l'objet naissent ensemble, et qu'ils sont identiques. Les idées ne sont pas *innées;* ce qui est inné, c'est notre nature intelligente, avec son mécanisme et le mouvement qui le met en jeu : les notions ne sont pas innées dans l'esprit, elles sont l'esprit lui-même.

La philosophie pratique est la continuation de la philosophie théorique, ainsi que la volonté n'est que l'intuition élevée à une plus haute puissance. A cet état le moi est productif avec conscience, avec liberté; il se réalise, et de là sortira une seconde nature, le monde moral. Ce monde suppose une pluralité d'intelligences individuelles, formées sur le même type. On aura remarqué sans peine tout ce que la déduction de cette pluralité de *moi*, et de l'harmonie préétablie entre eux, quant à leur pensée spontanée, laisse à désirer. L'exposé que nous avons donné de cette partie du système, est assez clair par lui-même pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Nous avons aussi suffisamment montré que cette doctrine laisse très-problématique la liberté morale. Les idées sur la philosophie de l'histoire que M. de Schelling émet ici, et qui se rattachent à celles de Kant et de Fichte, offrent un grand intérêt, bien qu'on ne puisse souscrire à l'application qu'il leur donne : elles sont plus développées ailleurs, et nous y reviendrons. Mais nous devons relever l'assertion par laquelle ce chapitre se termine, et qui jette une vive lumière sur la théologie de M. de Schelling à cette époque. La fin de l'histoire est la réalisation successive d'un idéal par l'espèce tout entière, à travers trois périodes. Dans la première, le principe dominant apparaît comme *destin*, dans la seconde comme *nature* ou nécessité, dans la troisième enfin comme *Providence :* alors sera Dieu. Ainsi l'histoire du monde est celle de Dieu. Dieu ne devient Providence, ne se réalise que dans la conscience humaine; il est déjà présent dans l'origine,

mais sous la forme du destin, et il ne devient explicitement le Dieu véritable que par l'établissement de cet ordre moral que l'humanité tend à réaliser. Est-ce à dire que Dieu a réellement une histoire, lui qui est supérieur au temps, et qu'il n'acquiert la conscience de lui-même que dans la conscience de l'homme, ou qu'il n'est, comme dans le premier système de Fichte, que l'unité de l'ordre moral? Non; il paraît que M. de Schelling a voulu dire seulement qu'alors que les destinées de l'humanité seront accomplies, il sera manifeste que ce qui d'abord avait apparu comme le règne du destin aveugle ou de la nécessité, était déjà le commencement du règne de la Providence.

Quant aux principes que, dans la dernière partie de son système, M. de Schelling expose sur la philosophie de l'art, quelque élevés qu'ils soient, ils ne satisferont pas plus le véritable artiste, que sa morale ne satisfait l'homme de bien, ou que son Dieu ne suffit à l'homme religieux. Ces principes seront plus amplement développés plus tard, et nous ajournons jusque-là toutes les observations auxquelles peut donner lieu cette théorie de l'art.

SECONDE SECTION.

LA PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING DANS SES DÉVELOPPEMENTS DE 1800 A 1815.

On a dû remarquer partout dans les analyses qui précèdent, des traces de l'influence que la philosophie de Kant et plus encore celle de Fichte exercèrent sur la pensée de M. de Schelling. La filiation de Kant à Fichte, et de Fichte à ce dernier, bien qu'elle ne fût pas nécessaire en ce sens, est partout évidente. Mais déjà partout aussi l'on voit une tendance à s'élever plus haut, et surtout à dépasser le point de vue purement subjectif de l'idéalisme : déjà l'identité absolue de l'esprit et de la nature, ou pour mieux dire, la seule réalité de l'esprit ou de l'identique absolu se réalisant par son développement dans la conscience et dans la nature, qui en sont les deux manifestations parallèles, domine et constitue le système. Désormais Schelling se détachera de plus en plus de la méthode et des idées de ses devanciers, tout en se servant encore de leur langage et de leurs catégories. Sans changer au fond d'esprit et de principes, il fera subir à sa philosophie, plus poétique qu'exacte, de grandes et nombreuses modifications ; il reviendra plusieurs fois sur son œuvre, sans l'achever jamais, et à chaque fois le système changera de forme sans changer essentiellement de tendance : cette tendance, au contraire, n'en deviendra que plus manifeste à chaque reprise. Le principe de sa méthode sera toujours l'*intuition intellectuelle ;* mais il renoncera peu à peu à ces déductions subtiles et souvent fastidieuses, dont Fichte avait donné l'exemple. A la place de la déduction rigoureuse se substituera de plus en plus une contemplation mystique, une sorte d'inspiration immédiate et poétique, féconde en beautés, en

paroles éloquentes, en strophes harmonieuses, mais qui ne saurait être l'instrument de la pensée philosophique.

Cette seconde section comprend surtout les années de 1800 à 1809; de nombreux écrits remplissent cette période. A partir de 1809 jusqu'en 1815, M. de Schelling n'a plus publié qu'une défense de sa philosophie au point de vue religieux contre les accusations de Jacobi[1], et un essai de mythologie philosophique[2]. Il cessa d'écrire alors pour le public, et ne reparut avec éclat dans la discussion que vingt-cinq ans plus tard, méditant dans le silence du cabinet une nouvelle et définitive transformation de sa philosophie.

Nous allons analyser les plus importants des écrits qu'il publia de 1800 à 1809, en nous occupant d'abord de ceux qui traitent de la philosophie en général, puis de ceux qui se rapportent davantage à la philosophie de la nature, et en réservant pour la fin ceux qui sont plus particulièrement consacrés à l'art, à la religion et à la morale.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

Nous avons ici à consulter avant tout l'écrit intitulé : *Exposé de mon système de philosophie*[3]. Dans un avertissement qui précède cet exposé, l'auteur s'explique ainsi sur ses travaux philosophiques. « Après avoir essayé depuis plusieurs années de présenter une seule et même philosophie sous deux aspects différents, comme philosophie de la nature, et comme philosophie transcendantale, je me sens pressé maintenant par l'état de la science d'exposer, plus tôt que je n'aurais voulu, le système général qui sert de base aux deux parties dont je viens de parler. » Ce n'est pas un système nouveau

[1] *Denkmal der Schrift von den gœttlichen Dingen*; 1812.

[2] *Ueber die Gottheiten von Samothrake*; 1815.

[3] *Darstellung meines Systems der Philosophie*; *Zeitschrift für speculative Physik*, t. II, 2e liv., 1801.

qu'il annonce, mais un système général, sur lequel reposent, comme sur leur base commune, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, qui sont comme les deux pôles d'une même doctrine. Dans le présent travail il se place au *point d'indifférence*. On pourra appeler sa philosophie *idéalisme* ou *réalisme*. Si on l'appelle du premier de ces noms, il demande qu'on ne la confonde pas avec l'idéalisme *subjectif* de Fichte; le sien est *objectif*, et tandis que Fichte s'était placé au point de vue de la *réflexion*, lui, Schelling s'est placé au point de vue de la *production*. L'idéalisme subjectif soutient que le *moi est tout;* l'idéalisme objectif, au contraire, soutient que *tout est moi*, et qu'il n'y a rien qui ne soit moi. Il a suivi la méthode de Spinoza, de qui du reste il approche aussi le plus pour le fond[1].

Voici les propositions principales du système général de Schelling, tel qu'il le concevait alors, ou plutôt de ce fragment de système, car il l'a encore laissé inachevé.

« J'appelle *raison* la raison absolue, ou la raison en tant qu'elle est conçue comme l'*indifférence totale du subjectif et de l'objectif*. Pour concevoir la raison comme absolue, il suffit de faire abstraction du sujet pensant. Le point de vue de la philosophie est celui de la raison absolue; la connaissance philosophique est la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire, selon la raison[2].

« *Hors de la raison il n'y a rien, et tout est en elle.* » S'il y avait quelque chose hors d'elle, la raison serait à son égard *sujet*, en tant qu'elle en aurait conscience; et en supposant qu'elle n'en eût pas conscience, elle serait encore avec cette chose étrangère dans un rapport d'objet à objet, ce qui est contraire à la définition de la raison. Il n'y a de philosophie que du point de vue de la raison. La raison est l'absolu. Tout ce qui est, est essentiellement identique avec elle.

[1] Voir l'ouvrage cité, p. 1.
[2] Même ouvrage, p. 1-8.

« *La raison est absolument une* et *absolument identique avec elle-même;* car s'il en était autrement, elle ne serait pas absolue.

« La *loi suprême de la raison*, et, puisque hors d'elle il n'y a rien, *la loi de tout être en général est la loi de l'identité*, qui peut s'exprimer par la formule A=A. Le premier A est le sujet logique, et le second est l'attribut. L'identité absolue est simplement, et il est de sa nature d'exister.

« *La seule connaissance absolue est celle de l'identité absolue*, qui est aussi certaine que la proposition A=A.

« Or, *la raison est une avec l'identité absolue;* son être est donc tout aussi absolu que celui de l'identité; elle est tout aussi nécessairement que celle-ci. L'*identité absolue est infinie, éternelle, immuable;* tout ce qui est, est l'identité absolue même, d'où il suit que tout ce qui est, est *un*.

« *Rien n'est venu à naître quant à ce qu'il est en soi; et rien, pris en soi, n'est fini.*

« L'identité absolue n'est que sous la forme de la proposition A=A, et cette forme est immédiatement posée par elle.

« Entre l'A sujet et l'A attribut, il n'y a pas d'opposition possible. L'identité absolue n'est posée que sous la *forme de l'identité de l'identité.*

« Il y a une connaissance primitive de l'identité absolue; elle est posée immédiatement avec la proposition A=A.

« *Tout ce qui est, est, quant à son essence*, ou en soi, l'*identité absolue elle-même*, et *quant à la forme de son être, la connaissance de cette identité*. Elle n'est que sous la forme de la connaissance de son identité avec elle-même, et cette connaissance de soi de l'identité est infinie.

« *L'identité absolue ne peut se connaître elle-même d'une manière infinie, sans se poser comme infinie, comme sujet et comme objet*. Elle n'est pas sujet et objet en soi, mais dans sa forme. C'est une seule et même identité qui, quant à la

forme de son être, mais non quant à son essence, est posée comme objet et comme sujet. Il n'y a donc pas une opposition réelle entre le sujet et l'objet, non plus qu'entre le sujet logique A et son attribut A. *Il n'y a d'autre différence entre le sujet et l'objet qu'une différence de quantité.*

« *La forme d'un rapport du sujet à l'objet n'est posée* ACTUELLEMENT *qu'autant qu'il est posé une différence de quantité entre les deux.*

« Quant à l'identité absolue, il ne peut y avoir de différence de quantité ; celle-ci n'est possible qu'en dehors d'elle, puisque l'identité est *indifférence absolue* du subjectif et de l'objectif.

« *L'identité absolue est totalité absolue, univers.* Ce qui serait en dehors de cette totalité serait une chose à part ou individuelle. Or, il n'y a pas d'être à part ou de chose individuelle *en soi;* car il n'y a en soi que l'identité absolue, et celle-ci n'est que comme totalité.

«La différence du subjectif et de l'objectif n'existe que relativement aux choses prises individuellement, et non quant à la totalité absolue.

« *L'identité absolue est donc l'indifférence quantitative du subjectif et de l'objectif;* c'est-à-dire, que, si nous pouvions voir tout ce qui est dans sa totalité, nous ne verrions qu'identité pure. Les *puissances* opposées dans le monde phénoménal se détruisent réciproquement dans l'identité pure. Cette identité n'est pas produite ; elle est primitive. Elle est présente en tout ce qui existe. La force qui se répand dans la nature est, dans son essence, identique avec celle qui fait évolution dans le monde intellectuel. *L'identité absolue n'est pas la cause de l'univers : elle est l'univers ou la totalité absolue elle-même;* l'univers est coéternel avec elle.

« *L'identité absolue est essentiellement la même en chaque partie de l'univers;* son essence est indivisible. Rien d'individuel, de particulier, n'a en soi-même le principe de son

existence. Toute existence individuelle est déterminée par une autre; chacune est déterminée, et par là même limitée, finie.

« *La différence de quantité du subjectif et de l'objectif est la raison de tout ce qui est fini,* et réciproquement, *l'indifférence quantitative de tous deux est l'infini.*

« Toute existence particulière est comme telle une forme déterminée de l'existence de l'identité absolue, mais non son être même, qui est dans la totalité. *L'identité est dans l'individu sous la même forme que dans le tout :* elle est tout entière en chaque partie. Tout individu est non pas absolu, mais infini à sa manière; car il exprime l'essence de l'identité absolue à son degré particulier de puissance : toute existence individuelle est une totalité relative.

« J'appelle *relative* la totalité en tant qu'une existence individuelle la représente relativement à soi, et j'ajoute que toute *puissance* déterminée marque une différence déterminée de quantité entre le subjectif et l'objectif. L'identité absolue n'existe que sous la forme de toutes les puissances prises ensemble : elles sont toutes absolument coexistantes, et chacune est une totalité relative. « La première totalité relative est la *matière,* le *primum existens* (qu'on se rappelle ici l'étymologie et le sens primitif du mot *existere,* de *ex* et de *sisto,* sortir, s'élever, venir à naître); elle exprime l'identité absolue à sa première puissance. La force par laquelle sont posées la force d'*attraction* et la force d'*expansion,* comme principe *immanent* de la réalité de la matière, est la *gravitation.* Elle est posée immédiatement par l'identité absolue, elle en est l'expression. Dans la matière sont renfermées virtuellement toutes les autres puissances : elle est la semence de l'univers, le germe duquel tout va se développer.

« *Il n'y a qu'une matière;* elle est homogène en soi. Elle est à considérer comme un aimant infini. En chaque matière toute autre matière est renfermée virtuellement. Le magné-

tisme est la condition de toute formation. L'aimant *empirique* est le fer; tous les corps ne sont que des métamorphoses du fer. Toute leur différence provient uniquement de la place qu'ils occupent dans l'aimant universel. Il n'y a pas en soi de corps individuel; chaque corps doit être considéré comme tendant à la totalité.

« *La lumière est la seconde puissance* (A^2). Par la lumière l'identité absolue apparaît elle-même dans la réalité, tandis que dans la gravitation elle n'en est que la base. La lumière est identique dans son essence. Ainsi s'évanouit le *spectre solaire* de Newton. La gravitation est l'identité absolue en tant qu'elle produit la forme de son existence; la force de cohésion est la gravitation existant sous la forme générale de l'être. La lumière est l'existence de l'identité absolue elle-même; elle est un *principium mere ideale actu existens.* La pensée elle-même n'est que le dernier développement de la lumière. L'identité en tant que lumière n'est pas *force,* mais *activité.* La chaleur n'est qu'un accident de la lumière. La capacité de chaleur et la conductibilité électrique d'un corps sont déterminées par son rang dans la série de cohésion, etc. »

« Le produit à la troisième puissance (A^3) est l'organisme: c'est la lumière combinée avec la gravitation. Il est tout aussi primitif que la matière même. La nature organique n'est pas sortie de la nature inorganique : elle y a toujours été virtuellement présente. La nature actuellement inorganique en apparence, n'est que le résidu de la métamorphose organique. Le cerveau de l'homme est la *fleur,* le dernier terme, le couronnement de toutes les transformations de l'organisme sur la terre.

« Les choses sont entièrement identiques, et tout est virtuellement en tout. La matière morte n'est qu'un monde animal et végétal dormant. »

Ici s'arrête l'exposé du système. Nous en avons négligé

tout ce qui concerne le *magnétisme* comme représenté par la *ligne*, l'*électricité* et le *galvanisme* comme représentés par l'*angle* et le *triangle* : ces choses se trouvent déjà indiquées ailleurs. L'idée principale de ce système est celle de l'*identité absolue*. On peut dire qu'il repose tout entier sur une définition arbitraire de la raison, qu'il se développe au moyen d'une formule absolument vide, A=A, proposition identique et stérile, qui dit uniquement que si A est, il est A, et qui ne peut servir légitimement qu'à constater le fait de la pensée ou du jugement, *cogito*. On peut ajouter qu'il procède, comme la création du monde, par la duplicité introduite dans l'identité, on ne sait comment, et contrairement à sa nature absolument identique.

On trouve dans la seconde édition des *Idées* de nouvelles explications sur la philosophie en général, et sur la philosophie de la nature en particulier[1].

La condition de toute philosophie, dit ici M. de Schelling, est la conviction de l'identité de l'idéal absolu et du réel absolu, et l'affirmation que hors de l'absolu il n'y a qu'une réalité relative et phénoménale. On peut préparer les esprits à cette conviction de plusieurs manières, mais non la produire directement par des arguments, puisqu'elle est elle-même le principe de toute démonstration. Il résulte de la seule analyse de l'idée de la philosophie comme science suprême, qu'elle suppose implicitement l'*indifférence* possible du savoir absolu et du savoir lui-même, et par conséquent l'identité de l'absolu idéal avec l'absolu réel, de l'intelligence avec le monde. S'il y a une philosophie, telle en est la condition nécessaire. Pour réfuter cette affirmation, il faut ou dire qu'il n'y a pas de philosophie en ce sens, ou nier que cette condition résulte nécessairement de l'idée même du savoir philosophique. Or, on ne peut nier scientifiquement la possibilité

[1] *Ideen zu einer Philosophie der Natur*; 2e édit., 1803, p. 65-92.

d'un pareil savoir sans s'appuyer sur une philosophie, c'est-à-dire, sans reconnaître tacitement ce qu'on nie, et l'on ne peut repousser la conséquence qui en résulte, qu'en se faisant de la philosophie une autre idée que celle d'une science absolue, c'est-à-dire, en la niant encore elle-même. Un savoir absolu est celui où le subjectif est entièrement identique avec l'objectif, et réciproquement. Cette unité n'est pas purement logique, elle est réelle, et cette identité n'est pas seulement *indifférence,* mais identité positive. L'absolu est identité pure, indépendante en soi du sujet et de l'objet; il est simplement l'absolu, et se retrouve intégralement dans le sujet et dans l'objet; l'absolu se répand identiquement dans le sujet et dans l'objet, dans l'esprit et dans la nature[1].

L'absolu, continue l'auteur, est un *acte de connaissance éternel (ein ewiger Erkenntnissact)*, qui est à lui-même sa *matière* et sa *forme.* Pour mieux le comprendre, on peut le concevoir d'abord simplement comme matière, comme identité pure; et comme il est de sa nature de se manifester, de se produire, et qu'il ne peut tirer sa fòrme que de lui-même, il est évident que son essence et sa forme sont identiques. Dans le moment, si l'on peut se servir de cette expression en parlant de ce qui est au-dessus du temps, dans le moment où il est simplement *matière* ou essence, l'absolu est *subjectivité pure,* renfermée en soi, enveloppée, voilée; puis, en revêtant d'une forme sa propre essence, la subjectivité devient *objectivité,* et réciproquement, en réabsorbant la forme dans sa matière, l'absolu transforme de nouveau l'objectif en subjectif. Mais il n'y a, quant à l'absolu, ni *avant* ni *après;* il est action éternelle, parce qu'il est de sa nature d'être immédiatement, et que son essence est sa forme, et sa forme son essence. Comme il n'est en soi ni sujet ni objet, mais l'identique essence de l'un et de l'autre, il ne peut être,

[1] Ouvrage cité, p. 65-72.

comme acte de connaissance absolu, ni purement objectif, ni purement subjectif : il est toujours identité entière. La différence n'est pas dans l'absolu, mais uniquement dans les deux actes par lesquels tour à tour il devient objet et sujet.

On a distingué jusqu'ici deux actions dans l'acte absolu de la connaissance : celle par laquelle tout son contenu infini, toute sa subjectivité est transformée en objectivité, en un monde fini, et celle par laquelle la forme ou l'objectivité redevient essence ou subjectivité absolue. Ce sont là deux unités absolues, auxquelles se joint une troisième, celle par laquelle les deux premières sont de nouveau un seul et même absolu. L'absolu est la totalité de ces trois unités. Comme l'absolu ne peut produire que lui-même, chacune de ces trois unités est l'acte absolu de connaissance tout entier, et en tant qu'essence chacune redevient encore forme ou objet pour elle-même, tout comme l'absolu.

Ce qu'on appelle ici *unités* correspond à ce que d'autres ont appelé *idées* ou *monades*. Chaque *idée*, comme production de l'absolu, est absolue elle-même. Les choses en soi sont les idées dans l'acte de connaissance éternel ; et comme les *idées* dans l'absolu sont une seule et même *idée*, toutes les choses aussi sont intrinsèquement et réellement une seule et même essence. La différence entre les choses individuelles n'est pas une différence de *qualité*, mais seulement de *quantité*, et dépend uniquement du degré d'évolution auquel l'infini a été exprimé dans le fini. Dans l'acte éternel de connaissance, qui est l'essence de l'absolu, l'absolu s'*épand* dans le particulier, en exprimant son contenu infini dans des formes finies, seulement pour réabsorber le fini par un seul et même acte.

Les trois *unités* sont les moments distincts de l'acte éternel de connaissance, les trois forces de l'absolu. La première constitue la *nature*, la seconde le *monde idéal*, et la troisième se détache et se distingue des deux autres au moment

où, dans toutes deux, l'unité de chacune, en devenant absolue en soi, se transforme en même temps dans l'autre.

Chacun des deux mondes comme représentation distincte de l'absolu, est de même nature que celui-ci, et renferme à son tour les mêmes trois unités qu'on peut appeler *puissances*, de telle sorte que ce type universel du phénomène se reproduit nécessairement et identiquement dans toutes les productions particulières de la nature et du monde idéal[1]. Il résulte de là que la nature se développe parallèlement avec le monde idéal ou la pensée; que les deux mondes sont identiques, et forment ensemble un seul et même système.

La philosophie est la science de l'absolu; mais, ainsi que l'absolu, dans son action éternelle, comprend deux faces identiques, un monde réel et un monde idéal, la philosophie se présentera également sous deux faces distinctes, bien qu'identiques, et sera d'une part *philosophie de la nature*, et de l'autre *idéalisme relatif*.

La *nature éternelle* ou la nature en soi est précisément l'esprit devenu objectif, l'essence de Dieu ayant pris une forme déterminée, mais encore unie à l'autre unité (*natura naturans*). La nature apparaissant comme telle, comme unité distincte, en dehors de l'absolu, la nature phénoménale, n'est plus l'acte absolu par lequel elle devient, mais le corps ou le symbole de cet acte (*natura naturata*). La philosophie en général est donc en un sens *philosophie de la nature*, en tant qu'elle se rapporte à la nature en soi, et elle est philosophie de la nature au sens propre, ou *physique spéculative*, lorsqu'elle a pour objet la nature proprement dite. Mais si l'on détermine la philosophie en général d'après l'acte absolu de connaissance, d'après l'IDÉE DES IDÉES, elle est *idéalisme*, et l'idéalisme en ce sens comprend le réalisme ou la philosophie de la nature réelle, et l'*idéalisme relatif*, ou la science du monde idéal, comme une des deux faces de l'absolu.

1. Même ouvrage, p. 78.

Dans la nature phénoménale, l'absolu s'enveloppe, se voile, pour ainsi dire, d'un *autre* que lui, d'un être fini qui en est le symbole, et qui affecte une vie indépendante de ce qu'il exprime. Dans le monde idéal, l'absolu dépouille en quelque sorte cette enveloppe de réalité, et ne paraît plus que comme acte de connaissance abstraite. Il est l'objet de l'*idéalisme relatif de Fichte*[1].

On voit ici la différence, ou, si l'on veut, le progrès de la philosophie de Fichte à celle de Schelling. La première n'est qu'un idéalisme relatif, ne s'occupant que du monde idéal, qui n'est qu'un des côtés de l'absolu; la seconde est l'*idéalisme absolu,* dont l'idéalisme relatif n'est qu'une subdivision, ainsi que la philosophie de la nature. Mais il y a cette différence encore entre l'idéalisme relatif de Fichte, et ce qu'appelle ainsi Schelling, que Fichte donne le sien pour la philosophie tout entière.

Le *tout,* continue Schelling, duquel part la philosophie de la nature, est *idéalisme absolu.* Elle n'est pas coordonnée ou opposée à celui-ci, mais seulement à l'idéalisme relatif, comme un des côtés de l'acte de connaissance absolu.

Reste à déterminer quelle sera la *construction,* la disposition intérieure de la philosophie de la nature. On a vu que chacune des unités primitives renferme également les trois unités, et que dans la nature ces trois unités sont appelées *puissances*. Chacune des trois puissances représente un degré déterminé de l'*expression de l'infini dans le fini*[2]. La première est pour l'ensemble le *système de l'univers,* et pour le particulier la *série des corps;* la seconde est le *mécanisme universel,* dans lequel la *lumière* est l'essence générale, et qui produit

[1] Là même, p. 80.

[2] C'est une traduction imparfaite des mots *Einbildung des Unendlichen ins Endliche. Einbildung* de *ein, en,* et de *bilden*, former, figurer, signifie ici l'action par laquelle une forme est imprimée dans une matière. L'absolu non déterminé est l'infini; en se déterminant il devient fini, de sorte que le fini n'est que l'infini déterminé.

les corps divers selon les lois dynamiques. La troisième puissance est l'*organisme*, qui résulte de la réunion absolue ou de l'*identification* des deux premières[1], et qui est le symbole parfait de l'absolu dans la nature et pour la nature. L'image idéale de l'organisme, qui est lui-même celle de l'absolu réalisé, est la *raison*.

On verra ailleurs quelles sont les *puissances* du monde idéal.

Revenant alors à la philosophie de la nature proprement dite, telle qu'il l'a conçue, l'auteur la considère dans sa partie purement philosophique, comme l'essai le plus complet tenté jusqu'à lui pour exposer l'identité de la nature avec le monde des idées. Leibnitz s'est borné à des généralités, quant à la connaissance spéculative de la nature; il n'y a rien chez les modernes qu'on puisse lui comparer, à moins qu'on ne veuille citer la *Physique mécanique* de Lesage de Genève, laquelle n'est qu'un tissu de fictions et d'hypothèses arbitraires. Ce qui distingue la *philosophie de la nature* de tout ce qu'on a appelé jusqu'ici *théories des phénomènes*, c'est que celles-ci concluaient toujours des phénomènes à leurs principes, déterminant les causes d'après les effets, puis expliquant encore ceux-ci par celles-là, en suivant la méthode de Bacon. Ces théories n'ont jamais pu se donner que pour probables, et n'avaient rien de nécessaire. La *philosophie de la nature*, au contraire, part de principes certains en soi, sans suivre aucune direction qui lui soit indiquée par les phénomènes; sa direction a son point de départ en elle-même, et plus elle y demeure fidèle, plus aussi les phénomènes viennent d'eux-mêmes se ranger à la place où seulement ils peuvent être considérés comme nécessaires, et cette place même qu'ils occupent en est l'explication[2].

M. Schelling rend ensuite un hommage éclatant à *Spinoza*,

[1] *Die absolute Ineinsbildung oder Indifferenzirung.*

[2] Là même, p. 82-83.

son modèle. « Ce qui fait la haute importance de sa philosophie, si peu comprise pendant un siècle, dit-il, c'est la netteté avec laquelle il a reconnu l'identité du subjectif et de l'objectif pour le caractère éternel de l'absolu. Mais il n'y a pas encore chez lui de passage motivé scientifiquement de la définition de la substance à cette proposition fondamentale de sa doctrine qui proclame l'identité de la substance pensante et de la substance étendue. La connaissance scientifique de cette identité a dû être le commencement de la philosophie restaurée. *Fichte*, qui le premier a rétabli l'idée de l'identité, ne l'a prise que dans un sens incomplet, et a cherché à la borner à la conscience subjective; il ne l'a considérée objectivement et en soi que comme le but auquel nous devons tendre indéfiniment. Avec la *philosophie de la nature* commence une ère nouvelle. Elle seule peut satisfaire aux besoins de l'époque. L'humanité n'est plus satisfaite de la foi; elle ne veut plus croire, mais voir. Le caractère de tout le temps moderne est idéaliste. Le monde idéal tend à naître, mais les *puissances* inconnues qu'il recèle, ne peuvent se montrer, tant qu'elles ne prennent pas possession de la nature, tant que la nature demeure un mystère. Maintenant qu'il n'y a plus rien au monde qui puisse réunir les hommes en une commune foi, il n'y a que l'intuition de l'identité absolue, dans sa totalité la plus parfaite, qui puisse les unir de nouveau, et qui, dans son dernier développement, comme religion, puisse les unir à jamais[1].

De nouvelles explications de la même année[2] portent principalement sur la *notion de l'absolu*, sur la nature de la méthode de *construction*, et sur la *forme du système*.

1° L'auteur traite d'abord de la connaissance absolue, et en prouve ensuite l'identité avec l'absolu.

Ainsi que tout ce qui est peut se réduire aux trois puis-

[1] Là même, p. 85-88.

[2] *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, prem. livr., 1803.

sances du *fini*, de l'*infini* et de l'*éternel*, ainsi la connaissance est ou *finie*, ou *infinie*, ou *éternelle*. La connaissance est *finie*, lorsqu'elle se borne aux corps, lorsqu'elle conclut de l'effet à la cause, et se fonde uniquement sur la cause du mécanisme : c'est l'*empirisme*, le sensualisme. A l'objet de cette connaissance est opposé l'objet de la connaissance éternelle. Tout dans l'univers est absolu quant à lui, tout y est égal à soi-même. Nul phénomène n'est la vraie cause de l'autre; chacun est également fondé dans l'absolu. Les mathématiques sont jusqu'ici la seule science de connaissance absolue ou démonstrative. La loi rationnelle de l'identité est le principe unique de toute *construction*, de toute connaissance démonstrative. Mais les mathématiques n'ont que la forme de la connaissance absolue. Le problème de la philosophie comme connaissance rationnelle, est de montrer l'unité absolue du fini et de l'infini dans l'essence même de l'éternel, et dans ce sens il n'y a qu'une philosophie, comme il n'y a qu'une géométrie.

Il y a un point où le *savoir de l'absolu et l'absolu sont identiques*. Dans la construction scientifique l'*intuition intellectuelle* est quelque chose de tellement constant qu'elle n'a besoin ni d'être prouvée, ni d'être expliquée; on ne peut l'enseigner. Il n'y a rien qui puisse être réellement opposé à la connaissance absolue, non plus qu'à la vérité. La pensée étant nécessairement opposée à l'être, ne peut être connaissance absolue; il n'y a de connaissance absolue que celle où la pensée et l'être ne se sont pas opposés. Dans l'idée de l'absolu est conçue une unité absolue des idées et de la réalité, du savoir et de l'être, de la possibilité et de la réalité. Ce qui est uni en toute existence est le général et le particulier; le premier correspond à la pensée, le second à l'être. Comme c'est par la forme que le particulier est particulier, et que le fini est

[1] *Der ewige Begriff*, l'IDÉE de Hegel.

fini, et comme, dans l'absolu, le particulier et le général sont identiques, il s'ensuit que la forme est aussi *une* avec l'essence. L'absolu étant dans la connaissance quant à la forme, elle y est aussi quant à l'essence, à cause de l'indifférence absolue de la forme et de l'être. L'unité absolue de l'idéal et du réel est la forme éternelle de l'absolu, forme identique avec son essence : c'est l'absolu même. L'intuition intellectuelle est, comme connaissance, absolument identique avec l'objet de la connaissance. Tel est le principe de toute connaissance spéculative, le fondement de toute philosophie; de ce point découle toute évidence philosophique. Le principe vivant de la philosophie et de toute faculté par lequel le fini et l'infini sont posés comme identiques, est la connaissance absolue même; car ce principe, c'est l'idée et l'essence de l'âme, la *notion éternelle*[1], qui est en même temps la connaissance absolue, l'être seul vrai et la substance. La connaissance absolue, qui est l'absolu même, a été appelée dans l'idéalisme le *moi absolu*. Les choses en soi sont les idées dans l'acte éternel de connaissance.

L'idée de l'absolu est l'idée de toutes les idées, l'unique objet de la philosophie. La connaissance absolue, la forme de toutes les formes, est éternellement en Dieu, est Dieu lui-même, le fils de l'absolu, identique avec lui-même. Connaître celui-ci, c'est donc connaître le *père*. Le moyen d'élever pour nous la forme à l'unité avec l'absolu, c'est de ne considérer la pensée et l'être que comme opposés idéalement, ou quant à la forme seulement, et de les concevoir comme identiques réellement.

Dans l'absolu le corps infini est éternellement uni à l'âme infinie : c'est là l'idée de l'éternité rationnelle. La raison est relativement au monde réel la même indifférence que l'absolu l'est en soi. L'univers n'existe que pour la raison, et comprendre quelque chose rationnellement, c'est le comprendre

[1] *Der ewige Begriff*, l'*Idea idearum* de Spinoza, l'*Idée* concrète de Hegel.

comme un membre organique du tout absolu, et par là même comme un reflet de l'unité absolue. La raison est, en un mot, la matière primitive et la réalité de toute existence.

2° *De la construction philosophique*. La méthode de Fichte est celle de la *déduction logique*, celle de Schelling est la méthode de la *construction philosophique*. *Construire* chez lui, c'est montrer toutes choses dans l'absolu.

Tout ce qui est dans l'univers est dans l'absolu comme plante, comme animal, comme homme. Le philosophe ne construit ni l'animal, ni la plante, mais une seule et même essence sous toutes les formes. Ainsi la connaissance absolue comprend toutes les formes, de telle sorte que, quant à elle, toutes sont renfermées dans chacune, et que par cela même nulle n'est comprise dans aucune comme particulière. Toute chose particulière est comme telle immédiatement et nécessairement une chose individuelle; car toute forme particulière est inadéquate à l'essence et en contradiction avec elle; c'est l'opposition entre la forme et l'essence qui fait qu'une chose est individuelle et finie...

Il est temps de présenter la philosophie sous sa forme absolue, et dans sa totalité absolue. Tel est, dit l'auteur, le but de tous mes travaux. Toutes les doctrines diverses qui ont pris une forme déterminée, ne sont qu'autant de variantes d'un seul et même système, qui, comme la nature éternelle, n'est ni jeune, ni vieux, et qui est le premier, non dans le temps, mais selon la nature. Pythagore, Parménide, Héraclite, Platon, Leibnitz, Spinoza sont les auteurs de fragments divers, que Schelling se propose de fondre ensemble en un système solide et durable. Quand une fois ce système sera présenté et connu dans sa totalité, l'harmonie absolue de l'univers et de la divinité sera à jamais établie. Tous les moments de la réflexion, tous les degrés de développement seront marqués dans ce système universel, et montrés dans leur vérité relative. Il conciliera ensemble le matérialisme et

l'intellectualisme, le réalisme et l'idéalisme, Bruno et Leibnitz, Spinoza et Fichte.

La plupart ne voient dans l'essence de l'absolu que nuit et ténèbres, un être négatif. Mais cette nuit de l'absolu devient jour par la connaissance. Le savoir absolu et l'absolu sont identiques. Cette identification de la forme et de l'essence dans l'intuition intellectuelle absolue, achève d'anéantir le dualisme et fonde l'idéalisme absolu. L'essence de l'absolu en soi ne nous révèle rien, avant que le principe de la vie, par l'acte éternel de la connaissance, de la contemplation de soi, ne procède sous sa propre forme. Cette forme éternelle, identique avec l'absolu, est le jour, la lumière par laquelle se manifestent les merveilles cachées dans la nuit de l'absolu, la lumière où nous reconnaissons clairement l'absolu, le médiateur éternel entre nous et lui, l'œil qui voit et révèle tout, la forme de toute sagesse, de toute connaissance. Sous cette forme sont reconnues les idées, entités divines et bienheureuses, que quelques-uns ont appelées les créatures premières, voyant Dieu face à face, mais qui sont elles-mêmes des Dieux, puisque chacune pour soi est absolue, quoique comprise avec les autres dans la forme absolue.

La *construction* ne précède pas la démonstration, elle est identique avec elle. Dans la construction en général, le particulier, l'unité déterminée, est présentée sous la forme absolue. La démonstration conclut de la forme à l'essence; elle repose sur l'identité de l'une et de l'autre, de telle sorte qu'avec l'idéalité absolue d'une chose en est prouvée immédiatement la réalité absolue.

3° Il reste à donner une idée *de la forme du système*. Cette forme se présente sous l'emblème d'un *aimant*. L'absolu est le tout réuni en un point. Ce point est le point central, le point d'équilibre et d'indifférence absolue. Mais l'absolu se développe en deux directions, qui en sont les deux pôles, et qui forment d'une part le monde idéal, et de l'autre le monde

réel, le monde subjectif et le monde objectif; chacun de ces mondes est encore une unité, mais une unité relative, dans laquelle il y a encore un point central, un foyer avec deux directions opposées, et ainsi de suite. Par les deux unités, qui sont les deux pôles de l'absolu, sont déterminées deux séries de *puissances*, dont la commune racine est l'absolu: d'un côté les puissances de la nature, de l'autre celles de l'intelligence. Ces puissances respectives se correspondent. Dans chaque unité sont renfermées toutes les puissances; seulement dans l'une, dans celle du monde réel, elles le sont sous le commun *exposant* du fini, et dans l'autre sous l'exposant de l'infini.

Les *puissances* de la philosophie sont au nombre de trois. La première est celle de la *réflexion*, en tant que par la réflexion le général est rapporté au particulier. Dans le monde réel, ou dans le particulier, l'idée se revêt de matière, se présente sous une forme visible. Dans le monde idéal, l'essence devient savoir et prend une forme intellectuelle. La première évolution produit l'univers, la seconde, la science, la connaissance. — La seconde *puissance* est celle de l'*assomption*. Quant au monde réel, elle s'exprime dans le *mécanisme universel*, sous la détermination de la nécessité. Dans ce mécanisme, l'essence ou le général est la *lumière*, le particulier, ce sont les corps. Quant au monde idéal, la seconde puissance se manifeste comme *action* sous la détermination de la *liberté*.

La troisième puissance est la *raison*, comme identification absolue du fini et de l'infini. La réunion des deux unités dans le monde réel est *organisme*, dans le monde idéal elle est *œuvre de l'art*. L'organisme est la plus haute expression de la nature telle qu'elle est en Dieu, et de Dieu tel qu'il est dans la nature. Dans le produit de l'art se manifeste, comme imagination créatrice, ce mystère caché dans l'absolu qui est la source de toute réalité.

Si la beauté est indépendante du temps, toute chose n'est elle-même que par son idée éternelle. Reconnaître les choses dans leur vérité absolue, c'est les reconnaître dans leurs idées éternelles. La plus grande beauté et la plus haute vérité sont par conséquent reconnues dans une seule et même idée. Chacune, en tant qu'absolue, comprend l'autre, et est comprise en elle. Avec les deux unités qui sont en lui et de même nature que lui et entre elles, l'absolu forme une *trinité*, dont l'organisme intérieur représente tout à l'infini, et tend à le manifester. La philosophie ne fait continuellement que poser et détruire ce qu'elle a posé pour revenir sans cesse à l'identité absolue. Dans l'absolu, dans cette unité centrale absolue qui absorbe toutes les oppositions, nous reconnaîtrons le *père* invisible et éternel de toutes choses, qui, sans jamais se dévoiler, sans jamais sortir de son éternité, comprend tout, le fini et l'infini, dans un seul et même acte de connaissance divine. L'infini est l'*esprit*, qui est l'unité de toutes choses; le fini, bien qu'identique en soi avec l'infini, est par sa propre volonté un Dieu soumis aux conditions du temps. Ensemble les trois, le père, l'esprit et ce Dieu qui s'est fait chair, sont une seule et même essence.

CHAPITRE II.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT.

LEÇONS SUR LA MÉTHODE DES ÉTUDES ACADÉMIQUES[1].

Ces *Leçons* sont au nombre de quatorze. La première traite de la *Notion absolue de la science*. Là M. de Schelling fait comprendre la nécessité de vues encyclopédiques. Ce besoin est d'autant plus grand que, au moment même où le travail scientifique tend de plus en plus à se diviser, l'unité de la science et de l'art devient de jour en jour plus évidente. Pour

[1] *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*; 1804.

faire avancer une science spéciale, il faut être pénétré de l'esprit de l'ensemble dont cette science particulière est une partie organique. C'est à la philosophie comme science des sciences qu'il appartient de faire connaître l'organisme du savoir universel. L'absolu est la supposition nécessaire de toute science et la première science elle-même. Toute étude est philosophie en ce sens que toute science tend à la communion avec l'être divin, au savoir primitif, dont l'univers visible est l'image, et dont l'intelligence divine est le berceau. — Toutes les sciences sont des parties de la science unique, la philosophie, qui est la tendance à participer au savoir primitif et divin. Fichte avait subordonné la science à l'action; Schelling n'admet pas cette subordination. Dans le vrai savoir, dans le savoir absolu, la science et l'action sont identiques.

Le second discours traite de la *Destination scientifique et morale des universités*. Ainsi que la véritable action, l'action morale, est celle que chacun pourrait faire au nom de l'espèce tout entière, ainsi le vrai savoir est celui dont le sujet n'est pas l'individu, mais la raison universelle. La science est éternelle, mais la tradition est l'expression de sa vie éternelle. Il y a plus : toute la science actuelle est traditionnelle.

M. de Schelling admet ici comme ailleurs l'existence d'un peuple primitivement éclairé par une révélation divine; car il est impossible, dit-il, que l'homme, tel qu'il est maintenant, se soit éclairé par lui-même, et qu'il se soit conduit seul de l'instinct à la conscience, de l'animalité à la raison. Le monde moderne est en toutes choses un monde partagé entre le passé et le présent. Lors de la renaissance, l'esprit, au lieu de produire uniquement par lui-même, cherche à comprendre et à s'assimiler la pensée de l'antiquité. L'érudition était synonyme de philosophie, et on pouvait mériter le nom de savant sans avoir enrichi la science d'une seule idée. L'étude des sciences et des arts, dans leur développement historique, était devenue

une sorte de religion. Là, le philosophe recherche les desseins de l'esprit universel; mais autre chose est de faire du passé un objet d'étude, et en mettre la connaissance à la place de la science. Aristote s'était adressé à la nature; les érudits modernes s'adressèrent à Aristote. C'est cet esprit du savoir historique qui a fondé les universités : de là la division des sciences, leur morcellement et l'oubli du savoir lui-même...

C'est l'*universel* qui est la source des *idées*, et les *idées* sont la vie de la science... Alors même que, selon les vues de l'*utilitarisme*, les universités ne devraient être qu'un moyen de transmission traditionnelle de connaissances acquises, du moins faudrait-il encore que cette transmission se fît avec intelligence. Il y a des découvertes qui ne peuvent être saisies dans leur véritable esprit que par un génie analogue à celui des inventeurs; de sorte que celui qui se résignerait au simple rôle de narrateur du passé, ne le transmettrait souvent que très-imparfaitement.... L'empire des sciences est une aristocratie dans le meilleur sens de cette expression.

La troisième leçon traite des *Conditions des études académiques*, et renferme sur l'éducation savante, sur les études secondaires et supérieures, notamment sur celle des langues anciennes, des vues intéressantes et dignes d'être méditées.

La quatrième leçon a pour objet l'étude des sciences rationnelles pures, les *mathématiques* et la *philosophie générale*. Les mathématiques pures doivent être cultivées indépendamment de leur utilité. Les formes mathématiques sont les formes de la raison pure et l'expression des *idées*. La philosophie est la science du savoir primitif et absolu, dont les mathématiques n'ont que la forme.

Tout le reste de cette leçon n'est que la reproduction de ce que l'on a vu dans le précédent ouvrage.

Il est au-dessous de la dignité de la philosophie de prouver son utilité; M. de Schelling consènt toutefois à examiner les

objections qu'on élève ordinairement contre l'étude de la philosophie. Cet examen est l'objet de la cinquième leçon.

On accuse en premier lieu la philosophie d'être un danger pour la religion et pour l'État. Mais qu'est-ce qu'une religion, qu'est-ce qu'un État que la philosophie pourrait compromettre? Pour ne parler ici que de l'ordre public qu'on prétend menacé par elle, il y a, en effet, deux directions de la science qui peuvent devenir funestes à l'État. La première a lieu alors que le savoir vulgaire prétend se mettre à la place du savoir absolu. Quand l'opinion commune se fait l'arbitre et le juge des *idées*, elle ne tarde pas à s'élever au-dessus de l'État, dont elle ne comprend pas la véritable nature. Accorder au sens commun, à l'opinion vulgaire, la souveraine autorité en matières de science politique, c'est y introduire non la démocratie, mais la domination de la foule... Il n'y a pas de moralité en dehors des *idées*.

L'*utilitarisme*, la recherche exclusive de l'utile, est la seconde direction fatale à l'ordre public, à la prospérité des États. Lorsque l'utile devient l'unique mesure de toutes choses, il la devient aussi de la constitution et du gouvernement. Il n'y a rien de plus changeant que la règle de l'utile. Devenue dominante, elle étouffe dans une nation tout germe de grandeur. S'il est une philosophie qui puisse rendre un peuple fort et puissant, c'est celle qui porte tout entière sur les *idées*, qui ne se préoccupe point de l'utilité actuelle, et qui enseigne le mépris de la mort.

Parmi les détracteurs de la philosophie l'on rencontre souvent aussi les hommes des facultés spéciales, qui lui reprochent de détourner ceux qui la cultivent avec soin, de l'étude des sciences positives. Mais il n'y a pas de science qui soit réellement en opposition avec la philosophie; c'est plutôt en elle que toutes les branches du savoir s'unissent, s'identifient. Une science quelconque ne peut être en opposition avec la philosophie qu'autant qu'on la prend telle qu'elle

a été faite par tel ou tel individu, et tant pis pour elle alors. Pour pénétrer au fond d'une science, ne faut-il pas avoir du moins puisé dans la philosophie l'idée de la vérité, et l'intérêt d'une science n'est-il pas en raison des *idées* qu'on apporte à son étude?

Les adversaires de la philosophie prétendent qu'elle n'est qu'une affaire de mode, ou bien lui opposent de ne produire que des systèmes éphémères. Ceux qui s'attendent à la voir passer de mode, sont semblables au paysan de la fable:

> *Rusticus exspectat dum defluat amnis, at ille*
> *Labitur et labetur in omne volubilis œvum.*

A cette occasion M. de Schelling expose ses vues sur l'histoire de la philosophie, vues que Hegel depuis a développées et précisées. « Les variations apparentes de la philosophie, dit-il, n'existent que pour les ignorants; car, de deux choses l'une : ou ces systèmes qui passent ne regardent en rien la véritable philosophie, parce qu'il y a eu et qu'il y a encore de prétendus travaux philosophiques qui n'ont rien de commun avec elle; ou bien ces systèmes se rapportent réellement à la philosophie, et dans ce cas ils n'en sont qu'autant de métamorphoses. Son essence demeure invariablement la même; mais c'est une science pleine de vie et de mouvement, et il y a un génie philosophique comme il y a un talent poétique. Si la philosophie continue à se transformer, c'est parce qu'elle n'est pas encore parvenue à sa forme absolue. Toute philosophie nouvelle n'est qu'un pas de plus vers cette forme définitive. Si les révolutions de la pensée se succèdent rapidement, c'est parce que chacune ajoute à la force et à la sagacité de l'esprit philosophique. Pour arriver à la forme absolue, il faut tenter toutes les voies : telle est la loi de tout développement auquel préside la liberté.

Dans la sixième leçon l'auteur s'occupe spécialement de l'*Étude de la philosophie et de ses diverses parties*. La philosophie ne peut être apprise, ce qui ne veut pas dire que chacun

la possède par droit de naissance, qu'elle soit un don de la nature, comme celui de penser en général. Ce qu'on en peut apprendre, c'est la méthode, l'art de philosopher, la dialectique, qui est la condition de toute philosophie. Mais la dialectique elle-même a un côté qui ne peut être appris et qui, ainsi que ce qu'on pourrait appeler, d'après la signification primitive de ce mot, le génie poétique en philosophie, dépend de la faculté productive. Cette faculté de production spéculative, l'imagination philosophique, peut être cultivée, fécondée, exercée, tout comme elle peut être étouffée dans son principe : elle est pour les choses idéales ce que l'imagination est pour les choses réelles, la réduction à l'identique du général et du particulier. Les directions que l'on peut donner pour l'étude de la philosophie sont plutôt négatives que positives. On ne peut communiquer à personne le *sens des idées*, l'intelligence de l'idéal, mais là où ce sens existe, on peut le nourrir et l'empêcher d'être étouffé ou mal guidé.

Le désir de connaître la nature véritable des choses, l'amour de la vérité, est universel. L'entendement (*der Verstand*), qui se nourrit de l'expérience, le sens commun ou vulgaire ne veut que de l'argent comptant, des vérités positives, palpables : il aspire uniquement à cette connaissance que, dans le précédent écrit, l'auteur appelle la connaissance *finie*, et qui s'enfle en vain pour devenir savoir absolu. Il s'en tient aux faits de la conscience et se croit modéré en accordant que la réalité des *idées* est possible. Mais c'est précisément au delà de ces faits, vers quelque chose de primitif et d'absolu que tend la philosophie; et si ce besoin d'une vérité plus haute n'existait pas, on n'aurait pas même songé à observer ces faits, à en faire l'énumération et la description.

La *logique* vulgaire est encore de l'empirisme. Une véritable dialectique, comme organe de la philosophie, n'existe pas encore. La logique, telle qu'elle est, donne les lois de l'entendement pour des lois absolues. Elle dit, par exemple,

que de deux attributs contradictoirement opposés, un seul peut appartenir à un sujet, ce qui est vrai dans la sphère des choses finies, mais nullement dans la spéculation qui commence par poser l'identité des contraires. C'est sur la logique vulgaire, considérée comme science absolue, qu'est fondée la *Critique de la raison pure*, et c'est là son défaut.

M. de Schelling condamne également la *psychologie* comme base de la philosophie. Elle est fondée sur la prétendue opposition du corps et de l'âme. La vraie science de l'homme ne peut s'établir que sur l'identité absolue de l'âme et du corps, c'est-à-dire sur l'*idée de l'homme* et non sur l'homme réel et empirique. De son côté la *physique* a tort de ne considérer que ce qui est corporel. Elle aussi doit partir de l'identité du corps et de l'esprit, de sorte qu'il n'y ait pas une opposition réelle entre la véritable physique et la véritable psychologie. Les plus grandes choses, la vertu, le génie, on prétend les expliquer psychologiquement, et les *idées* qui sont l'objet de la philosophie, la psychologie vulgaire les déclare des illusions.

Le dualisme est la doctrine dominante chez les modernes; Spinoza seul fait exception à cet égard. Pour détruire ce dualisme et pour revenir à l'identité, il a fallu que le sujet allât jusqu'à nier toute réalité objective. Cette direction idéaliste, suivie d'abord par la philosophie *critique*, a été poussée à l'extrême par l'idéalisme de Fichte : l'impulsion en ce sens avait été donnée à l'esprit philosophique par le *Cogito ergo sum* de Descartes.

Le septième discours traite des *Rapports de la philosophie avec les sciences positives* ou le *savoir historique*. On a prétendu subordonner la spéculation à la morale, à la pratique, à l'action. Mais la moralité et la philosophie sont identiques, en ce que toutes deux tendent à nous élever au-dessus du monde sensible. La morale est tout aussi bien science spéculative, idéale, que la philosophie théorique. Les *idées* seules donnent à l'action de l'énergie et une valeur morale.

Dans la science suprême tout est *un* et primitivement uni, Dieu et la nature, la sience et l'art, la religion et la poésie. La philosophie est représentation immédiate et science du savoir primitif; mais elle ne l'est qu'idéalement et non réellement. Les autres sciences sont l'expression réelle du savoir absolu. Le savoir réel, comme révélation successive du savoir primitif, a nécessairement un côté historique; et, en tant que toute histoire, nécessaire dans son ensemble, bien que libre en apparence quant au particulier, tend à réaliser un organisme extérieur comme expression de l'*idée*, le savoir cherche nécessairement à se donner une existence objective. Cette manifestation au dehors ne peut être que l'expression de l'organisme interne du savoir primitif et par conséquent de la philosophie; seulement elle présente séparé ce qui, dans le savoir primitif et dans la philosophie, est essentiellement uni. Il faut donc avant tout déduire le type intérieur de la philosophie de ce savoir primitif qui est la source commune de la forme et de la matière, afin de pouvoir ensuite déterminer, conformément à ce type, la forme d'un organisme extérieur où le savoir devient vraiment objectif.

L'absolu en soi est identité pure; mais la forme de cette identité est d'être pour soi éternellement sujet et objet. Ni l'objet ni le sujet n'est l'absolu dans cet acte de connaissance éternel; l'absolu est leur identité pure, l'essence identique de l'un et de l'autre.

La même essence identique se retrouve dans ce qu'on peut appeler le côté objectif, comme idéalité dans la réalité, et dans le côté subjectif, comme réalité dans l'idéalité. Si nous considérons ces deux faces comme deux unités, l'absolu n'est en soi ni l'une ni l'autre, mais l'une et l'autre à la fois, et toutes deux sont primitivement unies dans l'absolu. L'absolu est en soi identité pure, et en même temps l'essence des deux unités, et ainsi se trouve établie l'absolue indifférence de la forme et de l'être, source éternelle de toute connaissance.

Cependant, bien qu'identiques dans l'absolu, les deux unités se différencient nécessairement dans les phénomènes. La forme qui, dans l'absolu, était une et identique avec l'essence, en est distinguée dans la première unité, dans le côté objectif, comme expression ou manifestation de l'éternelle identité dans la pluralité, de l'infini dans le fini, et dans la seconde unité, dans le côté subjectif, comme expression de la pluralité dans l'unité, du fini dans l'infini. La première forme est celle de la *nature*, du monde réel, la seconde celle de l'*esprit*, du monde idéal

La philosophie ne considère les deux unités que dans l'absolu et par conséquent comme opposées seulement logiquement et non réellement. Son type nécessaire est de représenter le point central absolu dans les deux points relatifs, et en même temps ceux-ci dans celui-là, et cette forme fondamentale qui domine l'ensemble de cette science, se reproduit nécessairement dans toutes les parties.

Ce n'est que par l'action que le savoir devient objectif; son produit le plus général est l'*État*, formé sur le type du monde idéal. L'État, qui n'est ainsi qu'un savoir devenu objectif, présente nécessairement en soi un organisme extérieur pour le savoir comme tel, et les sciences qui deviennent objectives par l'État ou relativement à lui, s'appellent sciences *positives*. Par là même qu'elles sont objectives, elles sont nécessairement distinctes et séparées, mais dans leur séparation même elle doivent encore offrir l'image du type interne de la philosophie. Or, celui-ci repose principalement sur trois points : le point d'indifférence absolu, ou le monde idéal et le monde réel sont unis, et les deux points relativement opposés, dont l'un est le centre du monde réel et l'autre celui du monde idéal. Il y aura donc trois sciences positives, qui forment l'organisme extérieur du savoir : la *théologie*, qui représente le point central absolu; la *science de la nature* avec la *médecine*, qui représente le côté réel de la philosophie

et la *science de l'histoire* avec le *droit*, qui rend objectif le côté idéal; de là les trois facultés académiques. Ainsi la philosophie devient elle-même objective dans les trois sciences positives; mais aucune d'elles ne l'exprime tout entière. La véritable objectivité de la philosophie prise dans sa totalité est l'*art*.

La huitième leçon a pour titre : *De la construction historique du christianisme.* L'auteur y revient à son hypothèse d'une révélation primitive, hypothèse renouvelée de Fichte, et d'ailleurs très-ancienne et souvent reproduite en philosophie. L'origine de la religion, dit-il, ainsi que celle de toute autre culture morale et intellectuelle, ne peut s'expliquer que par une instruction venue de natures supérieures, de telle sorte que lors de sa première existence historique elle était déjà tradition. Une certaine civilisation fut le premier état du genre humain, et la première fondation des États, des sciences, de la religion et des arts eut lieu à la même époque et d'un même coup. Mais ce n'est pas là ce qui constitue seul le caractère historique du christianisme. Ce caractère consiste surtout en ce que, dans le christianisme, l'univers est en général objet de l'intuition, comme règne moral. Par lui commence ou se prépare cette troisième période de l'histoire que M. de Schelling appelle l'*âge de la providence*. Il complète ici ce qu'il a dit ailleurs sur les destinées générales de l'humanité. Vulgairement on ne voit dans l'histoire qu'un série d'événements fortuits, ou comme se succédant avec nécessité par une filiation nécessaire. Mais il n'en est point ainsi. L'histoire aussi a sa racine dans l'éternelle unité; comme la nature, elle a sa source dans l'absolu. Les événements sont fortuits, dit-on, puisqu'ils sont produits par des individus. Mais, qu'est-ce qu'un individu historique, si ce n'est celui qui a exécuté telle ou telle action déterminée? Si donc un fait était nécessaire et prédéterminé dans le plan de la providence, l'individu qui l'a réalisé l'était également.

L'individu paraît libre en agissant, en se déterminant à l'action; mais quant aux conséquences bonnes ou mauvaises qui en résultent, il n'est qu'un instrument de la nécessité universelle et absolue. Pour ce qui est de cette autre nécessité qui vient des circonstances, qui se persuadera que l'établissement du christianisme, ou les croisades, par exemple, aient été l'effet des seules circonstances? D'ailleurs ces circonstances elles-mêmes font partie de l'ordre éternel des choses et n'en sont qu'un moyen.

M. de Schelling considère le christianisme surtout dans son opposition avec le génie du monde ancien, et il prétend faire sortir de cette comparaison tous les caractères distinctifs de la religion chrétienne.

Le monde ancien est, au point de vue religieux, ce que la nature est relativement à l'esprit, l'expression de l'infini dans le fini. Le monde moderne, sous l'empire du christianisme, est le côté opposé, le côté idéal : par lui le fini doit faire retour à l'infini. L'idée fondamentale de la religion chrétienne est Dieu devenu homme, l'infini qui s'est fait chair, l'âge ancien consommé par le Christ, et l'âge nouveau commencé. Le Christ, après avoir accompli sa mission, retourne au sein de l'absolu, laissant à sa place au monde la promesse de la venue de l'esprit, le principe idéal qui doit ramener le fini à l'infini. Par là s'expliquent toutes les institutions, tous les mystères du christianisme. L'idée d'une réconciliation du fini déchu avec Dieu, par l'incarnation de l'infini, est le principe de la religion chrétienne.

La neuvième leçon, sur l'*État de la Théologie*, est la continuation de la précédente. Le christianisme doit être conçu du point de vue spéculatif, et non comme un fait purement historique. Il est vrai que dans le Christ, Dieu est pour la premiere fois devenu véritablement objectif; car qui avant lui avait ainsi révélé l'infini? Mais on peut prouver qu'à travers toute l'histoire se distinguent deux *courants* essentielle-

ment différents de religion et de poésie : l'un qui représente le système idéal ou l'idéalisme, et l'autre qui est l'expression du réalisme. Le premier, après avoir traversé le monde oriental, trouva dans le monde chrétien un lit permanent, et, en se mêlant au sol infertile en soi de l'occident, enfanta le monde moderne. Le second a produit dans la mythologie grecque, par son alliance avec l'art, la plus haute beauté. Chez les Grecs même on trouve, il est vrai, des traces de l'idéalisme. Platon surtout est comme une prophétie du christianisme. Mais la circonstance même que cette religion, quant à son esprit, a existé avant la venue historique du Christ, prouve la nécessité de son idée.

La dixième leçon, qui traite de l'*Étude de l'Histoire et du Droit*, renferme des choses intérèssantes sur les diverses manières de concevoir et d'écrire l'histoire.

L'histoire, proprement dite, peut être envisagée sous plusieurs points de vue. Le point de vue le plus élevé est celui de la religion, selon lequel elle est considérée comme l'ouvrage de la Providence. Mais l'historien comme tel, à moins qu'il ne change de rôle avec le théologien ou avec le philosophe, ne peut appliquer ce principe aux faits qu'il décrit. Au point de vue absolu est opposé le point de vue *empirique*, qui a encore deux faces. On peut se borner à saisir les faits dans leur vérité *réelle* : c'est l'office de la critique, qui est un des côtés de l'art historique. On peut ensuite ramener les faits divers à un principe commun, les subordonner à une vue générale, à un but didactique ou politique : c'est le *pragmatisme* de l'histoire. Ainsi écrivirent Polybe et Tacite, tandis que Hérodote et Thucydide tracèrent l'histoire en caractères éternels. Rien n'est plus sacré que l'histoire, ce miroir de l'esprit universel, ce poëme éternel de l'intelligence divine: pourquoi faut-il que tant de mains indignes la profanent?

La véritable histoire aussi repose sur une synthèse de ce qui est empiriquement donné avec les *idées*, et cette synthèse

n'est possible que par l'art, qui laisse subsister les faits dans leur réalité, mais les présente dans une unité et dans une perfection par laquelle ils deviennent l'expression des plus hautes idées. Le troisième point de vue de l'histoire, le point de vue véritable, est celui de l'*art historique*. Cette manière de concevoir et de présenter les faits n'exclut pas la fidélité historique, non plus que les vues d'ensemble. L'histoire, est un drame où tout se lie, et où tous les événements paraissent concourir à l'expression d'une nécessité supérieure. Elle ne doit pas être écrite du point de vue philosophique ou religieux. Elle doit montrer l'identité de la liberté et de la nécessité, dans le sens sous lequel elle apparaît du point de vue de la réalité. Or, considérée ainsi, cette identité se présente comme *destin*. C'est le destin qui doit éclater partout dans l'œuvre historique.

Pour ce qui est de la manière d'étudier l'histoire, l'auteur veut quelle soit considérée comme une épopée sans commencement ni fin déterminés. On peut y entrer par quelque point qu'on regarde comme le plus intéressant, et de là s'étendre ensuite dans toutes les directions.

Passant à l'étude du droit, il dit entre autres : La première chose qu'aurait à faire celui qui veut comprendre avec liberté la science du droit et de l'État, c'est de se donner, par l'étude de la philosophie et de l'histoire, une vive intuition du monde moderne et des formes nécessaires de la vie publique. Pour cela il faut *construire* l'État d'après des *idées*, problème dont jusqu'ici la *République* de Platon offre seule une solution. Bien qu'ici encore on ait à tenir compte de la différence du génie antique et de l'esprit moderne, cette œuvre divine demeurera toujours un modèle.

Le premier qui essayât, après Platon, de reconstruire l'État comme une organisation réelle, c'est Fichte, dans son *Droit naturel*. Et s'il était permis d'isoler le côté négatif de la constitution, lequel n'a d'autre but que de garantir le droit,

et de faire abstraction de toute institution positive, ayant pour objet l'énergie, le mouvement rhythmique et la beauté de la vie publique, il serait difficile de trouver rationnellement une autre forme de l'État que celle que Fichte a *déduite*. Le défaut commun à tous les systèmes de politique qui se sont produits d'ailleurs jusqu'à ce jour, c'est de ne pas *construire* l'État d'après des idées absolues, mais d'après un but pratique déterminé; quel que soit ce but, l'État n'y est jamais considéré que comme un moyen, et non en soi et pour lui-même.

Les quatre dernières leçons, qui traitent de la *Science de la nature*, de l'*Étude de la Physique et de la Chimie*, enfin de l'*Art*, s'occupent de questions qui nous sont étrangères, ou ne font que reproduire des pensées exposées ailleurs.

CHAPITRE III.

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE MODIFIÉE. — BRUNO, OU DU PRINCIPE DIVIN ET DU PRINCIPE NATUREL DES CHOSES.

Le dialogue intitulé : *Bruno, ou du principe naturel et du principe divin des choses*[1], rappelle, tant par le fond que par la forme, le Timée de Platon, et, comme on l'a dit, en respire pour ainsi dire le parfum. Son titre avertit qu'on doit s'attendre à y voir exposée une doctrine semblable à celle de l'infortuné Jordan Brunus, le précurseur de Spinoza et de Schelling. Nous devons nous borner à en présenter une analyse rapide.

L'entretien commence par une exposition de la théorie des *idées*, les enfants de Dieu, dont les choses ne sont que d'imparfaites imitations, et qui seules sont absolument belles : connaître les choses dans leur vérité absolue, c'est les connaître dans leurs idées éternelles. La vérité et la beauté, la philosophie et la poésie sont identiques. L'objet de tous les

[1] *Bruno oder über das natürliche und gœttliche Princip der Dinge*; 1802.

mystères n'a jamais été autre que de montrer aux hommes les types de tout ce dont ils ne sont habitués qu'à voir les images, les copies; et comme la connaissance de ce qui est éternel et immortel est ce qu'on appelle philosophie, la doctrine enseignée dans les mystères a dû être la philosophie la plus sublime. Après ce début, le principal interlocuteur expose le système. Il discute d'abord les notions d'*unité*, de *différence*, d'*opposition*. Distinguant entre l'opposition *absolue* et l'opposition *relative*, l'opposition *logique* et l'opposition *réelle*, il dit que deux choses se sont opposées relativement lorsqu'elles peuvent s'unir dans un tiers; qu'elles le sont logiquement ou idéalement lorsqu'elles ne le sont pas en soi, mais seulement dans la pensée. Il détermine l'idée de l'unité du réel et de l'idéal, de l'intuition et de la pensée, du fini et de l'infini : cette unité est l'*idée des idées*, le seul véritable objet de la philosophie. L'absolu n'est en soi ni réel ni idéal, ni être ni pensée : il n'est tout cela que relativement aux choses; il est, quant aux choses, réalité et idéalité infinies. L'idéalité est pensée infinie, la réalité est intuition infinie. La première est l'infinie possibilité de toutes choses, la seconde en est la réalité infinie. *Virtuellement*, dans la pensée infinie, tout est *un*, sans distinction de temps et d'existence, mais *actuellement*, réellement, il n'est pas un, il est plusieurs. Toute chose finie a, comme telle, le principe de son existence non en soi, mais hors d'elle : c'est une réalité qui a sa possibilité ailleurs. A son tour, elle renferme la possibilité d'une infinité d'autres choses. Mais le rapport du fini au fini, en tant qu'il est fondé dans l'absolu, n'est pas un rapport de causalité; c'est un rapport semblable à celui que les diverses parties d'un corps organique ont entre elles. L'univers véritable, idéal, est un tout organique, absolument *un*, et c'est pour cela que dans son image, dans l'univers visible, il s'étend nécessairement dans un temps sans limites. Dans l'absolu, l'être et le non-être sont unis; car les choses qui n'existent

pas encore et les notions de ces choses sont contenues dans l'absolu de la même manière que les choses existantes et leurs notions ; elles le sont d'une manière éternelle dans leurs *idées* : toute autre existence est illusion.

La discussion se porte ensuite sur la nature du savoir et de la conscience. La connaissance infinie ne peut exister que comme l'âme d'une chose qui représente le fini, c'est-à-dire, l'univers, d'une manière infinie. Cette chose est nécessairement individuelle, et comme telle soumise au temps. L'âme, qui est la notion de cette chose, n'est elle-même qu'une partie de l'infinie virtualité de Dieu ; mais elle n'est que la réalité de ce dont la possibilité est en elle. Cependant l'âme est la connaissance infinie en soi : elle est à la fois infinie et finie. L'âme est infinie en soi en tant qu'elle n'est pas considérée comme existant dans un corps ; elle est finie comme notion, comme réalité, comme *entéléchie* d'un corps, comme existant réellement. En tant que finie, l'âme est soumise aux mêmes conditions que le corps. Elle est la virtualité de ce dont la réalité est exprimée dans le corps. En tant qu'elle se rapporte immédiatement au corps, l'âme est opposée à l'âme en tant qu'infinie, comme la réalité est opposée à la virtualité : celle-là est finie, celle-ci infinie. La virtualité est la notion infinie de la connaissance, comme l'âme est celle du corps, et la réalité est la connaissance existant objectivement. Celle-ci est déterminée par elle-même. Il y a donc en elle un lien de causalité : chaque connaissance particulière est déterminée par une autre indéfiniment ; chacune est donc, dans la série, différente de celle qui la détermine, et il y a ainsi différence à l'infini. Au contraire, la virtualité de la connaissance infinie est identique avec elle-même, immuable, indépendante du temps et de toute causalité relative. Il y a ainsi entre la connaissance objective ou finie et la connaissance infinie le même rapport qu'entre l'intuition et la pensée. Mais l'unité de l'idéal et du réel est l'unité de l'intuition et de la

pensée, d'où il suit qu'il y a unité de la connaissance objective et de la connaissance infinie.

La connaissance objective n'est finie qu'autant qu'elle est rapportée au corps, comme à son objet immédiat; elle est infinie en tant qu'elle est rapportée à la notion de la connaissance. Celle-ci est également infinie : l'infini est ainsi rapporté à l'infini : l'infini vient à se connaître comme tel dans le *moi*.

C'est par la notion du moi que s'ouvre le monde comme par la vertu d'un mot magique. C'est par là que le fini se sépare nettement du fini, et par là le fini est rapporté à l'unité avec l'infini. Le fini dans l'intuition est ce qui appartient à la sensation, l'infini ce qui est en elle expression de la conscience de soi.... En tout temps une partie seulement de l'univers est l'objet de l'intuition; mais la notion de l'âme, sa virtualité est l'idée infinie de toutes choses.

« O forme admirable de l'entendement! s'écrie un des interlocuteurs; quelle volupté de sonder ton organisation! En toi le penseur reconnaît l'image de l'univers. Dans ton reflet se meuvent les astres et apparaissent toutes choses avec nécessité. Et la raison de cette nécessité est dans leur véritable nature, dont Dieu seul a le secret, mais que peuvent connaître ceux qui connaissent Dieu. »

Mais pour la connaissance des principes des choses, lesquels sont en Dieu, et qui déterminent les choses phénoménales, il importe surtout de savoir ce qui en appartient au phénomène, ou, comme dit Bruno, au *reflet*. Il n'y a rien hors de la nature divine, et le monde phénoménal n'est rien en soi : il n'est que le reflet de l'infini. C'est une égale erreur soit de supposer dans le monde phénoménal une matière indépendante de l'absolu ou de Dieu, soit d'opposer le monde phénoménal à la nature divine, au monde idéal, intelligible.

Un idéalisme qui n'est idéalisme que relativement au monde fini (comme celui de Kant et de Fichte), ne mérite pas le nom

de philosophie. Tout ce que, dans les choses, nous appelons réel ne l'est que par sa participation à l'être absolu; mais aucune des représentations de l'absolu ne l'exprime dans son indifférence absolue, si ce n'est la raison, qui seule connaît immédiatement l'être divin. Connaître l'être éternel, c'est voir dans les choses l'être et la pensée réunis, sans considérer soit la notion comme l'effet de la chose, soit la chose comme le produit de la notion. L'idée et la chose ne sont que les deux faces d'une même essence; car il n'existe rien qui ne soit exprimé dans l'éternel comme fini et comme infini. On ne peut définir l'absolu comme l'indifférence de la pensée et de l'être que relativement à la raison, dans laquelle seule cette opposition se rencontre. Mais ce serait surtout s'écarter de la vérité que de vouloir déterminer l'absolu comme activité. L'opposition entre l'être et l'action n'existe que dans le monde réfléchi. Dans l'absolu tout est un et absolu. Si donc la perfection de son essence est dans le *réel*, être infini, et dans l'*idéal*, connaissance infinie, il s'ensuit que dans l'absolu lui-même, l'être et la connaissance sont également absolus, et que l'essence absolue est connaissance absolue... Ce qui, dans le monde réel ou la nature, est exprimé comme *pesanteur*, et dans le monde idéal comme *intuition*, est un et identique... Celui qui trouverait une expression pour désigner une activité aussi impassible, aussi tranquille que le repos le plus absolu, et un repos aussi actif que la plus haute activité, celui-là aurait le mieux compris et exprimé la nature de l'absolu.

La distinction des deux mondes, de celui qui exprime toute l'essence de l'absolu dans le fini, et de celui qui l'exprime dans l'infini, est aussi celle du principe divin et du principe naturel des choses. Celui-ci apparaît comme passif, celui-là comme actif. Les hommes, en opposant les deux mondes l'un à l'autre, se sont habitués à voir la nature hors de Dieu et Dieu hors de la nature; et en soustrayant la nature à la

nécessité divine, ils l'ont soumise à une nécessité mécanique, en même temps qu'ils ont fait du monde idéal le théâtre d'une liberté qui ne reconnaît aucune loi. La plus haute puissance ou le vrai Dieu est donc celui qui renferme en lui la nature, et la vraie nature est celle où Dieu est présent. La contemplation de cette sainte unité de Dieu et de la nature, l'intuition immédiate de cette unité, est l'initiation à la plus grande félicité.

Tel est donc le fondement sur lequel doit s'élever la vraie philosophie, et cette *idée* a été de tout temps l'objet de la raison spéculative. Se plaçant sur le terrain de l'histoire de la pensée, Alexandre, un des interlocuteurs, retrace les destinées de cette philosophie de la nature qui reconnaît le principe éternel et divin dans la matière, c'est-à-dire l'histoire du matérialisme. Un autre, Anselme, expose le système de l'intellectualisme; Lucien et Bruno, le Socrate du Dialogue, considèrent l'idéalisme et le réalisme dans leur opposition et leurs rapports. Alexandre dit que la véritable idée de la matière s'est perdue de bonne heure; que la matière est l'unité du principe divin et du principe naturel, qu'elle est par conséquent simple, éternelle, immuable : elle est en soi sans variété, elle renferme toutes choses réunies; elle en est la virtualité commune et infinie. Ce par quoi tout est un, c'est la matière; et ce par quoi les choses diffèrent entre elles, en est la forme. Les formes sont passagères, à l'exception de la forme des formes, qui est éternelle comme la matière, simple, infinie, invariable comme elle, et par conséquent identique avec elle. Les anciens, en faisant naître l'*Amour* de la richesse et de la pauvreté, et le monde de l'*Amour*, ont caractérisé ce rapport de la matière à la forme primitive.

Jamais le panthéisme matériel n'a été plus parfaitement décrit que dans ces paroles : « C'est une même lumière qui luit partout, une même force de gravitation qui là remplit l'espace par des corps, et qui donne ici de la consistance aux

productions de la pensée. Celle-là est le jour, celle-ci la nuit de la matière. Dans cette vie universelle, nulle forme ne naît du dehors, mais chacune naît par un art interne, vivant et inséparable de son œuvre. Il y a pour toutes choses une commune destinée, une même vie, une même mort. Rien de tout ce qui est, n'est l'un avant l'autre. Il n'y a qu'un monde, une même plante, dont tout ce qui existe sont les feuilles, les fruits, sans autre différence que celle du degré de développement; c'est un univers *un*, unité éternelle, immortelle, immuable. »

Anselme expose ensuite l'idéalisme absolu : le monde archétype est le seul monde véritable; toute véritable existence est dans les idées des choses. L'*idée* des *idées* ou l'unité absolue est la substance proprement dite, prise en soi, et dont ce qu'on appelle vulgairement *substance* n'est que le reflet. Cet être *Un*, qui est absolument, est la substance des substances, ou Dieu.

L'unique objet de la philosophie est l'absolu. L'idéalisme et le réalisme ne se distinguent qu'en ce que le second porte la réflexion sur l'essence, et le premier sur la forme de l'absolu. Ils ont donc un même objet, car dans l'absolu la forme et l'essence sont identiques. Ils sont donc *indifférents*, et c'est dans la connaissance de cette *indifférence* du réalisme et de l'idéalisme que consiste la philosophie proprement dite, la philosophie absolue. L'unité de la pensée et de l'être n'est absolue que dans l'idée et l'intuition intellectuelle; dans la réalité cette unité n'est que relative. Dans l'intuition intellectuelle les choses sont considérées selon leur caractère éternel[1], et non comme phénomènes : son produit est savoir absolu. — Les choses déterminées comme phénomènes sont l'objet du savoir relatif, et ce n'est que pour ce savoir relatif qu'il y a opposition entre l'idéalisme et le réalisme.

Le sujet-objet pur, la connaissance absolue, le moi absolu, la forme des formes, est le fils de l'absolu, coéternel avec lui,

[1] *Sub specie æternitatis*, comme dit Spinoza.

un avec lui. Le connaître, c'est connaître le père; reconnaître cette identité dans l'absolu, c'est avoir reconnu le point de gravitation absolu, le métal primitif, pour ainsi dire, de la vérité. Ce point de gravité est le même pour l'idéalisme et le réalisme. Quant à la forme de la science, la meilleure règle est celle qu'a déjà indiquée un grand philosophe en ces termes : « Pour pénétrer dans les mystères les plus cachés de la nature, il ne faut pas se lasser de rechercher ce que les choses ont de plus opposé, de plus extrême. Trouver le point de réunion, n'est pas ce qu'il y a de plus difficile, de plus important, mais en déduire les opposés, voilà le secret de l'art. » Ces paroles sont de Giordano Bruno : elles renferment, dit M. de Schelling dans une note, le symbole de la vraie philosophie[1].

A la seconde édition du traité de l'*Ame du monde* est jointe une dissertation sur le *Rapport de l'élément réel et de l'élément idéal dans la nature*[2]. C'est un nouvel exposé des principes de la philosophie de la nature, exposé tellement concis qu'il est presque impossible d'en donner un précis. En voici quelques extraits, qui seront complétés par l'analyse de l'ouvrage suivant.

La matière est la plus obscure de toutes les choses, et cependant elle est la *racine* de toutes les formations, de tous les phénomènes de la nature. Cette dissertation a pour objet d'en rechercher les principes. Les deux principes de la matière sont la *lumière* et la *pesanteur*. La source de la vie dans la nature universelle est la *copule* ou l'union de la pesanteur et de l'essence lumineuse, source cachée, invisible de toute existence.

L'objet de la science la plus sublime ne peut être que la *réalité*, la réalité dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot, la présence, la présence vivante d'un Dieu dans l'ensemble des choses et dans toute chose particulière. Comment

[1] Voir pour le texte de Bruno la note VII.

[2] *Ueber das Verhæltniss des Realen und Idealen in der Natur*; 1806.

a-t-on pu mettre en question cette existence? Il y a une totalité des choses, mais Dieu en est l'unité, le lien, la *copule* éternelle, et cette copule se retrouve partout; rien n'est, rien ne vit que par elle. C'est par elle, par l'union de la pesanteur et de la lumière que toutes choses sont posées et affirmées. Ce besoin d'affirmation est le principe de la création. La *copule universelle*, cette puissance d'affirmation universelle (*die All-Copula*) est en nous-mêmes comme *raison*.

Tout ce que la raison reconnaît pour être l'essence de Dieu est exprimé dans la nature. La nature n'est pas seulement le produit d'une incompréhensible création, mais elle est cette création elle-même; elle n'est pas seulement la manifestation de l'éternel, mais l'éternel lui-même. La substance divine est présente partout, ici plus cachée, là plus manifeste. Dans les formations de la nature qu'on appelle inanimée, la substance divine ne se laisse deviner que comme un sens caché; mais jusque dans les métaux et les minéraux on peut reconnaître la présence de la puissance infinie, dont tout ce qui existe est l'expression. Là déjà se manifeste une tendance à l'individualité, à des formes déterminées. Cette même puissance se montre davantage dans les végétaux, et avec plus d'éclat dans l'organisme animal. Dans la raison de l'homme enfin, la substance divine, arrivée à son plus haut degré d'énergie, se repose en quelque sorte de sa création, se reconnaît et se donne l'intelligence d'elle-même.

CHAPITRE IV.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — APHORISMES POUR SERVIR D'INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Nous passons sous silence l'écrit dirigé par M. de Schelling contre Fichte[1], diatribe violente et de peu d'intérêt au-

[1] *Darlegung des wahren Verhæltnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Ficht'schen Lehre*; 1806.

jourd'hui, pour nous occuper des *Aphorismes destinés à servir d'introduction à la philosophie de la nature*[1]. Ces aphorismes énoncent avec précision, résument et complètent le panthéisme de M de Schelling, tel qu'il le concevait à cette époque. « Il n'y a pas de plus haute révélation, dit-il, ni dans la science, ni dans la religion, ni dans l'art, que celle de la *divinité dans le tout*. De cette révélation, de la foi en elle, dépend le salut du monde : elle est la source de toute inspiration, de tout progrès. Lorsque cette foi s'affaiblit ou s'éteint, toute beauté de la vie s'efface et disparaît, l'union fait place à la guerre. Si tous les faux systèmes, toutes les erreurs de la religion et de la science ne sont qu'autant de conséquences de l'absence de cette foi, la régénération de toute science, le remède à toutes les aberrations ne peut venir que de la reconnaissance du *tout* dans son éternelle unité. La séparation des sciences est l'effet de cette *abstraction* qui désunit Dieu et le monde. Ainsi que tous les éléments et toutes les choses de la nature, comme simples *abstractions* du tout, sont unis au fond dans la vie universelle, ainsi tous les éléments et toutes les créations de l'esprit doivent s'unir dans une vie commune.

« Cette vie commune de la science, de la religion et de l'art serait dans l'ensemble de l'humanité l'État formé sur l'idéal divin.

« Mais ce n'est pas seulement le *tout* comme tel qui est divin ; chaque partie et chaque individu pris en soi est divin. La perfection de l'infini est exprimée dans les moindres choses comme dans les plus grandes ; chaque partie offre le type du système universel.

« De quoi je me vante? me demandez-vous, s'écrie le philosophe avec orgueil. Je me glorifie d'avoir proclamé la divinité de l'individuel même, l'égalité possible de toute con-

[1] Dans les *Jahrbücher über Medicin*, t. I, p. 3-74; 1806.

naissance quel qu'en soit l'objet, et par là même la grandeur infinie de la philosophie.»

Pour le fond et pour les vues générales, il s'en rapporte encore maintenant, en 1806, à l'exposé qu'il a donné de la philosophie de la nature en 1800. Quant aux détails sa doctrine s'est étendue, modifiée. On lui avait demandé si la religion est supérieure à la philosophie. Il répond que la religion n'est pas la philosophie, mais qu'un système qui ne réunirait pas la religion et la science dans une sainte harmonie, ne serait pas la vaie philosophie. Mais la religion du philosophe a la couleur de la nature; la religion de celui qui descend dans les profondeurs de la nature est pleine de force, et n'a rien de commun avec cette religion d'une oisive contemplation de soi, qui n'a absolument aucun rapport avec la philosophie fondée entièrement sur l'unité de toutes choses[1]. Cette philosophie exclut la prétention de l'idéalisme d'embrasser le tout au moyen de l'abstraction du monde purement intellectuel. La philosophie est aussi poésie, mais une poésie tout objective comme la musique des sphères.

L'école que notre philosophe veut fonder, est une école de poésie. Que ceux qui partagent son enthousiasme, continuent à travailler à ce *poëme* éternel qu'on appelle la philosophie, et qui est l'image de l'univers. Ici il ne doit y avoir ni maîtres, ni disciples. Le maître de tous est le même Dieu qui les inspire tous[2].

Il expose ensuite les principes de la *philosophie* de la nature, qui devient de plus en plus toute la philosophie sous les cinq rubriques :

1° *De l'unité et de la totalité;*

2° *De la raison comme connaissance de l'absolu;*

3° *De l'indivisibilité de la connaissance rationnelle*, ou de l'impossibilité de rien ôter par l'abstraction de l'absolu, ou d'en rien dériver.

[1] Aphorisme 22. — [2] Aphorisme 28.

4° *De la manière dont l'unité est totalité, et la totalité unité, et de l'éternel néant du fini.*

5° *Des différences de qualité dans l'univers.*

Sous les trois premiers chefs, l'auteur expose de nouveau sa théorie de la raison et de la connaissance.

« La raison, dit-il, réunit en elle la sensibilité, l'entendement et l'imagination, qui en sont des *abstractions*. Elle ne se borne à connaître uniquement ni le chaos infini sans unité, comme font les *sens*, ni l'unité vide, comme fait l'*entendement*, qui ignore l'infini : pour elle l'unité et l'infini, la clarté et la plénitude sont réunies, ne font qu'*un*, non pas seulement d'une manière particulière, comme pour l'imagination, mais d'une manière absolument infinie[1]. »

La raison ne peut affirmer rien de relatif ou de fini ; elle ne peut affirmer aucune différence, ni rien qui ne serait que par un autre, mais seulement ce qui est à tous égards par soi, ce qui est *affirmation infinie*. L'affirmation de l'unité et de la totalité infinie est son essence même.

C'est là ce qu'exprime véritablement la formule A=A. C'est une loi universelle, infinie, qui dit que tout est *un*, qu'il n'y a rien de vrai, de réel, qui ne soit absolu, qui ne soit divin. Bien comprendre le sens de cette loi, c'est voir *Dieu*[2]. Il n'y a pas réellement et en soi de *sujet* ni d'*objet*, de moi ou de non-moi, tout est un ; il n'y a que Dieu, ou le tout, et hors de là rien. — La raison n'est pas une faculté, ou un organe ; il n'y a pas de raison que nous possédions, nous, mais seulement une raison qui nous possède[3]. — La raison est savoir de Dieu, et ce savoir est lui-même divin. Rien n'étant hors de Dieu, ni hormis Dieu, la connaissance de Dieu est la connaissance infinie que Dieu a de lui-même dans l'éternelle affirmation de soi[4]. La raison est donc elle-

[1] Aphorisme 35. — [2] Aphorismes 36-39.

[3] Aphorismes 43-46. Cette expression est empruntée à Jacobi.

[4] Aphorisme 47.

même Dieu. Elle n'a pas l'idée de Dieu, elle est cette idée même. Dieu n'est pas ce qu'il y a de plus élevé, il est le *un* et le *tout;* il n'est pas le sommet de tout, il est le centre, tout en tout[1].

C'est parce que la connaissance rationnelle est absolue qu'elle est indivisible, et c'est pour cela, lorsqu'on veut l'analyser, la diviser par l'abstraction, qu'on tombe dans des contradictions. La vérité n'est que dans l'unité. Ainsi, dans cette proposition fondamentale, selon laquelle Dieu est l'infinie affirmation de soi, sont renfermées deux propositions qui, prises séparément, sont fausses et contradictoires. Ces deux propositions sont : Dieu s'affirme lui-même infiniment, et Dieu est affirmé par lui. Mais il est impossible que Dieu s'affirme lui-même, car ce qui affirme, ou l'affirmatif, est toujours plus grand que ce qui est affirmé. Or, en principe Dieu s'affirmant est égal à Dieu comme affirmé. Donc la proposition *Dieu s'affirme lui-même,* isolée de l'autre, il *est affirmé par lui-même,* est impossible. Il en est de même de celle-ci considérée à part. De pareilles contradictions résultent de l'analyse de toute affirmation de la raison[2]. Ainsi Dieu n'est ni unité seule, ni connaissance seule, ni être seul, ni action seule. Il est à la fois unité et totalité, connaissance et essence, être et action, identité absolue. A la matière ne vient pas s'ajouter la perception comme un accident ou un perfectionnement, elle est par soi perception.

Mais, si Dieu est tout et *un* dans le tout, comment expliquer les existences individuelles finies? Le système les explique, en les niant comme telles. « Toute intuition même de l'individuel est intuition de l'*infini actuel.* Dire que Dieu est l'infinie affirmation de lui-même, c'est dire qu'il est l'affirmation infinie d'affirmations infinies elles-mêmes[3]. Ainsi toutes les choses s'affirment ou se posent elles-mêmes, parce

[1] Aphorisme 30. — [2] Aphorismes 58-60. — [3] Aphorismes 81-83.

que, en toutes, Dieu s'affirme, se pose actuellement lui-même. La lumière est infinie dans la lumière actuelle ou présente; et ainsi que de sa simple clarté les rayons émanent d'une manière infinie, ainsi dans l'affirmation infinie de Dieu est comprise une infinité d'affirmations ou de choses posées, dont chacune est également infinie. Dieu en est le centre, l'unité absolue, le foyer. Les rapports entre les diverses affirmations, entre les rayons divers, ne sont pas en Dieu, ne sont rien quant à lui; la gravitation fait le corps dans sa réalité, mais elle n'est pas la cause de son ombre ou de ses relations avec d'autres corps.

Dieu n'est rien en dehors de la *position* infinie de lui-même; il est la totalité des choses. Dieu et le tout ou l'univers sont des idées absolument identiques. Le tout n'est encore que l'affirmation divine dans son unité et dans son infinité actuelle; il est Dieu lui-même. L'univers n'est pas la création, mais ce qui se crée et se manifeste d'une manière infinie. — Ce que les anciens appelaient *idées*, ce sont les choses considérées dans leur perfection en soi, et considérer les choses dans leurs idées, c'est les voir en soi, telles qu'elles sont en Dieu, et sans relations les unes avec les autres[1]. Les choses considérées dans leur essence, ne sont que des émanations rayonnantes, ou, comme s'exprime Leibnitz, des *fulgurations* de l'affirmation infinie. Car, ainsi que l'éclair sort d'une nue sombre, et éclate par sa propre force, ainsi éclate du sein de Dieu son infinie affirmation. Dieu est la nuit et le jour également éternels des choses, leur éternelle unité et leur éternelle création sans action ou mouvement, semblable à un éclair continuel s'échappant d'une plénitude infinie[2].

Mais Dieu étant la totalité des affirmations particulières, et non un principe distinct de la totalité, il s'ensuit qu'au

[1] Aphorisme 100. — [2] Aphorismes 101-102.

fond le centre absolu n'est nulle part. Ainsi qu'en Dieu l'infini émane incessamment de l'infini, de même toute affirmation particulière comprise en Dieu, est à son tour un tout d'affirmations qui sont encore en elle, comme elle est elle-même dans l'affirmation universelle, et ainsi à l'infini[1].

La grande objection contre ce système est qu'il ne tient aucun compte de l'univers comme ensemble de rapports, et c'est pourtant de ces rapports que résulte l'ordre universel; ils sont la condition de toute action et de toute harmonie.

Ces rapports n'étant pas posés ou affirmés par Dieu, ne résultant pas *positivement* de l'affirmation divine, ne sont rien en soi. Les choses ne sont réelles que dans leur rapport à Dieu; relativement les unes aux autres, elles sont dépendantes, et n'ont qu'une existence négative[2]. L'univers, en tant qu'il résulte des rapports des choses entre elles, n'est point en Dieu, n'est pas de lui. Ce qui résulte des relations est un *être imaginaire*, une création vide et sans unité, un simulacre de réalité. Il n'existe que comme un *unum per accidens*, et non comme *unum per se*[3]. Nous retombons ainsi dans l'idéalisme ancien, niant la réalité du monde phénoménal; dans un idéalisme plus inconséquent que l'ancien. Cette vie que les choses n'ont que par leur relation les unes avec les autres, est celle qui commence et finit, qui suppose une naissance, et se termine par la mort. La vie de chaque chose (c'est-à-dire de son idée) est éternelle en Dieu; la vie temporelle n'est qu'une vie relative, sans réalité[4]. En Dieu les choses ne sont ni dans le temps, ni dans l'espace. Elles ne peuvent pas non plus être considérées comme des modifications ou des affections soit de la substance infinie, soit de ses attributs. Elles ne sont réelles et positives que par les *idées* qui sont en elles. Les choses sensibles sont les phénomènes des idées. Un phénomène est une image double. En

[1] Aphorisme 105. — [2] Aphorisme 107. — [3] Aphorisme 111-112. — [4] Aphorisme 114.

tant qu'il résulte de la relation, ce n'est qu'un être imaginaire; en tant que l'idée y est présente, il est un composé de réalité et de non-réalité, une apparence qui a aussi peu d'*essentialité* que le *spectre solaire*, dont l'existence repose sur un rapport tout semblable[1].

L'âme elle-même participe de cette existence purement phénoménale. Toute âme renferme l'infini, mais ne le voit que confusément. Lorsque vous entendez le bruissement de la forêt dans la tempête, vous entendez le bruit que fait chaque feuille, mais confondu avec celui que font toutes les autres ensemble. Tel est le bruissement confus du monde dans l'âme[2]. Le résultat de tout cela est que le fini n'a aucune réalité, que l'infini est seul véritablement, comme l'affirmation absolue et éternelle de soi, laquelle est Dieu et le tout[3].

La dernière partie des Aphorismes traite de *la différence des qualités dans l'univers*. Les choses sont posées *unes;* d'où viennent leurs qualités différentes? Pour les expliquer, il ne reste encore d'autre moyen, dans ce système, que d'en nier la réalité. Après avoir déclaré nulles toutes les différences apparentes de l'existence, comme uniquement fondées dans les relations des choses, et non dans leurs idées mêmes, toutes les différences de qualités seront également résolues dans l'absolu[4]. L'absolu lui-même ou Dieu est tout en tout, absolument sans qualité, sans détermination[5]. Toutes les *puissances* de la matière sont égales entre elles quant à l'absolu, en ce que toutes résultent également de l'absolu... Le degré de réalité d'une chose ou de la substantialité est en raison inverse de sa distance de l'identité absolue, ou de la plénitude de l'affirmation infinie. Également phénoménales et nées sous l'empire des relations, les choses se distinguent par les degrés de leur réalité. Le plus haut

[1] Aphorisme 152. — [2] Aphorisme 157. — [3] Aphorisme 161. — [4] Aphorisme 215. — [5] Aphorisme 216.

degré de réalité appartient à l'homme, comme image de la substance, en tant qu'elle vit, non dans une chose particulière, mais dans la totalité des choses[1]. Mais rien en soi n'est imparfait; tout ce qui est, en tant qu'il est, fait partie de l'essence de la substance infinie, dont la nature est d'être, et qui seule existe nécessairement. C'est là ce qui fait la sainteté des choses[2].

Voici, selon le système de M. de Schelling, le tableau représentant le développement universel :

DIEU.

LE TOUT.

Le *tout* relativement *réel*.	— Le *tout* relativement *idéal*.
La *gravitation* : A^1 ; la *matière*.	— La *vérité*, la science.
La *lumière* : A^2 ; le *mouvement*.	— La *bonté*, la religion.
La *vie* : A^3 ; l'organisme.	— La *beauté*, l'art.
Le *système du monde*.	— La *raison*, l'histoire.

L'*homme*. — La *philosophie*. — L'*État*.

CHAPITRE V.

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ET MORALE.

M. de Schelling a traité spécialement les questions morales et religieuses dans deux écrits de cette seconde période de ses études philosophiques. Le premier, intitulé *Philosophie et religion*[3], date de 1804; le second, qui a pour titre *Recherches philosophiques sur la liberté humaine*[4], parut en 1809. Nous en ferons en même temps l'analyse et la critique.

Rendons d'abord justice aux intentions et aux sentiments du philosophe. Sa philosophie est dans son esprit profondé-

[1] Aphorisme 219. — [2] Aphorisme 225.

[3] *Philosophie und Religion*; Tubingue, 1804, VI et 80 p. in-8°.

[4] *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, dans les *Philosophische Schriften*, t. I, p. 397-511.

ment religieuse, au point qu'il serait plus juste de l'accuser de mysticisme et de théosophie que d'athéisme ou d'impiété.

Il est évident néanmoins que le système de M. de Schelling, tel que nous l'avons vu se produire dans les divers écrits que nous avons analysés, de quelque couleur religieuse qu'ils paraissent empreints, ne peut fonder réellement ni la religion, ni la morale. Une philosophie enseignant un Dieu qui n'est rien, parce qu'il est tout, et qui n'arrive à la pleine conscience de soi que dans la pensée humaine; une philosophie qui identifie l'homme avec Dieu, et qui nie la réalité des rapports naturels, lesquels seuls au fond constituent l'ordre universel, ne peut fonder une véritable religion, bien qu'elle puisse ne pas exclure le sentiment religieux.

Un système qui nie la liberté et n'associe l'individu à Dieu que pour l'anéantir, ne peut s'accorder avec la morale, bien qu'il puisse fort bien se concilier avec les plus nobles sentiments. Aussi quelques efforts qu'ait faits M. de Schelling dans les deux écrits que nous venons de citer, ainsi que dans sa *Réponse à Jacobi*[1], il n'a jamais pu réussir à mettre sa philosophie d'accord avec la religion et la morale proprement dites.

La seule idée de l'*absolu*, alors même qu'on le conçoit comme la source réelle de toutes choses, comme identité primitive de toute intelligence et de toute réalité, et non pas seulement comme un être purement logique, comme la plus haute abstraction possible, ne peut fournir l'idée d'un Dieu tel que le veut la raison, et tel qu'il est un besoin pour l'homme religieux.

D'un autre côté, la moralité suppose nécessairement l'individualité, la personnalité, la liberté de l'agent et la réalité du monde extérieur. Or, la philosophie de M. de Schelling, en tant que panthéisme, supprime la liberté avec la personnalité

[1] *Denkmal der Schrift von den gœttlichen Dingen*; 1812.

absolue de l'homme, et comme idéalisme, malgré son apparence réaliste, elle ne reconnaît pas la réalité du monde en tant que celui-ci résulte des rapports et de l'action réciproque universelle. Le panthéisme, si élevé qu'il soit, et de quelque forme qu'il se revête, détruit toute substantialité secondaire, toute réalité indépendante, toute liberté et toute différence du bien et du mal, la foi dans la Providence, l'immortalité personnelle, en un mot tout ce qui constitue l'essence de la religion et de la morale. Dans ce système tout se réduit à une *évolution immanente*, où tout se produit avec une nécessité absolue : l'univers est un être animé d'une âme unique, vivant d'une même vie, mais respirant et s'agitant sous mille formes diverses, d'un esprit qui n'arrive à la conscience de soi que dans la conscience humaine, et qui n'apprend à se connaître ce qu'il est réellement que dans la pensée du philosophe.

Des hommes religieux que la philosophie de M. de Schelling avait séduits par son apparence de grandeur, surtout par sa magnifique interprétation de la nature, mais que la religion de l'absolu ne satisfaisait point, M. Eschenmayer entre autres, auraient voulu qu'il fût possible d'y suppléer par la foi[1]. Ce fut pour répondre à ce vœu, ou plutôt pour en démontrer l'inutilité, que M. de Schelling écrivit son petit traité : *Philosophie et religion.* Dans cet ouvrage, qui devait en même temps faire suite au *Bruno*, il s'explique sur les rapports de sa philosophie avec la foi religieuse, et s'efforce d'en établir l'unité.

Il fut un temps, dit l'auteur en commençant[2], où la vraie religion, distincte des croyances populaires, était gardée comme un feu sacré, dans les mystères, et où la philosophie avait avec elle un même sanctuaire. C'est aux philosophes

[1] Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie;* Erlangen, 1803.

[2] *Philosophie und Religion*, p. 1-7.

que la tradition de l'antiquité attribuait l'institution des mystères : alors la philosophie avait encore le courage et le droit de s'occuper de ces grands objets, seuls dignes de la pensée du sage. Plus tard, quand les mystères profanés déchurent de leur primitive pureté par leur mélange avec les croyances du vulgaire, la philosophie, pour conserver la sienne, se vit obligée de se séparer de la religion, et de devenir *ésotérique* dans son opposition avec elle. Contrairement à sa vraie nature, la religion s'étant altérée, par son contact avec la réalité, et étant devenue chose tout extérieure, devint dès lors une puissance matérielle, et ayant perdu elle-même toute faculté de s'élever librement vers la source première de la vérité, elle dut chercher en même temps à l'interdire hors d'elle.

C'est ainsi qu'il arriva que la philosophie et la religion, en changeant de nature, se divisèrent et se traitèrent en ennemies. Cependant, malgré leur opposition actuelle, il pouvait s'établir entre elles une sorte d'accord, si la philosophie, se dégradant elle-même de sa dignité primitive, consentait à traiter les *idées de la raison* comme des *notions de l'entendement*. Cet état de la science était ce qu'on appelle le *dogmatisme*, et sous cette forme la philosophie réussit à se faire une large existence dans le monde, mais ce fut au prix de son vrai caractère. Toutefois, à mesure que le savoir du dogmatisme était soumis à une critique plus profonde, on se convainquit de plus en plus qu'il ne pouvait s'appliquer qu'aux choses empiriques et finies, et qu'il manquait d'organe pour connaître les objets de la raison et du monde intelligible. Et comme en même temps ce savoir-là était regardé comme le seul possible, à mesure qu'on en reconnaissait l'impuissance quant aux choses métaphysiques, le contraire du savoir ou la foi dut croître en valeur et en autorité, à tel point que finalement tout ce qui dans la philosophie est vraiment philosophique, se trouva dévolu au domaine de la foi.

Cette époque est surtout marquée par la philosophie de Kant. Les derniers échos de la vraie et antique sagesse se trouvent dans Spinoza, qui ramena la philosophie à son véritable objet, tout en affectant encore les formes du dogmatisme.

Outre la doctrine de l'absolu, les vrais mystères de la philosophie ont pour principal, pour unique objet la théorie de l'éternel devenir des choses et de leur rapport avec Dieu; car la morale elle-même, comme science de la vie bienheureuse, est fondée là-dessus et en est une conséquence. Cette théorie, prise à part, s'appellerait le plus convenablement *philosophie de la nature.*

Une doctrine telle que la nôtre, continue M. de Schelling, peut rencontrer bien des oppositions; mais ce qui est inadmissible, c'est, comme font quelques-uns, de la reconnaître d'une part pour vraie et parfaite, et d'un autre côté de dire qu'elle ait besoin de se compléter par la foi; car c'est précisément sa nature de savoir clairement ce qu'ailleurs on s'imagine être uniquement l'objet de la foi.

La sphère de la foi est inférieure à celle de la philosophie, et y est comprise. Le but du présent écrit est de prouver que la philosophie suffit à tous les besoins religieux, et de revendiquer pour la raison ce que le dogmatisme de la religion et la prétendue philosophie de la foi se sont faussement attribué comme étant exclusivement de leur domaine.

Dans l'écrit que nous avons sous les yeux, M. de Schelling traite d'abord de l'*idée de l'absolu*[1]. Eschenmayer avait pensé que pour assigner à la foi religieuse un domaine en dehors de la philosophie, on pourrait concevoir Dieu comme placé au-dessus de l'être absolu et éternel, comme une puissance infiniment supérieure. Mais dans ce cas, dit M. de Schelling, l'absolu de la raison ne serait plus l'absolu. Si malgré cela,

[1] *Philosophie und Religion*, p. 8-18.

tout en le tenant pour l'absolu, on refuse de le reconnaître pour identique avec Dieu, cela doit tenir à une autre cause : c'est qu'on ne se fait pas de l'absolu une idée complète, adéquate.

La description de l'absolu est toute négative : elle se fait par la négation de tout ce qui est relatif ou soumis à une condition : on ne peut donc par cette voie se faire une idée véritable de l'absolu. Encore moins pourra-t-on le concevoir en le faisant naître de l'abstraction du monde idéal et du monde réel. Il n'y a, aux yeux de la vraie philosophie, rien qui soit objectif ou subjectif en soi, pour elle l'absolu est identité primitive et négation de toutes les oppositions. Ce n'est pas un composé obtenu par l'identification ou par l'abstraction des différences : il est en soi identité réelle, éternelle. Pour se faire une idée complète de l'absolu, il faut autre chose qu'une définition. Il faut le saisir par l'intuition intellectuelle; mais cet organe de l'absolu n'est pas la simple intuition par le sens interne d'une identité factice; c'est une manière de connaître qui constitue l'essence même de l'âme, et qui ne s'appelle intuition que parce que l'essence de l'âme, qui est une seule et même chose avec l'absolu, ne peut être avec celui-ci que dans une relation directe et immédiate.

Les diverses formes de l'absolu, telles qu'elles sont d'ordinaire exprimées, se réduisent à trois, d'après les trois formes du syllogisme; mais la connaissance immédiate et intuitive en donne une idée bien supérieure à toute notion élaborée par la réflexion.

La première forme descriptive de l'absolu est la forme *catégorique*. Elle est toute négative : elle dit que l'absolu n'est ni ceci, ni cela; elle laisse un vide que l'intuition immédiate peut seule remplir. La seconde forme par laquelle se définit l'absolu est *hypothétique* : s'il existe un objet et un sujet, l'absolu est l'essence de l'un et de l'autre. Or, c'est précisément à cette essence qui en soi n'est ni objet, ni sujet, qu'est

attribuée l'identité; il ne s'agit pas d'une identité résultant d'une composition, car dans ce cas ce mot ne ferait qu'énoncer une relation, tandis que l'absolu est un et identique en soi. Ainsi, sous cette seconde forme, l'identité purement négative sous la première, devient positive, *qualitative*.

La troisième forme correspond au syllogisme *disjonctif*: tout est *un*, mais il est tout à la fois et indifféremment idéal et réel. Cette forme résulte de la combinaison des deux premières; car, précisément, parce que l'absolu peut être considéré indifféremment comme idéal et comme réel, il n'est ni l'un ni l'autre, mais il est l'essence commune, l'identité des deux, en ce que, dans son indépendance de l'un et de l'autre, il peut être considéré tour à tour sous l'un et l'autre attribut.

Cette dernière forme de l'absolu a le plus dominé en philosophie. L'argument ontologique de l'existence de Dieu n'est pas autre chose. Car d'après cet argument aussi, Dieu (*ens realissimum*) est immédiatement et en soi tout à la fois l'idéal et le réel, et non le résultat d'une composition de l'un et de l'autre.

Cette identité immédiate et primitive de l'idéal et du réel a dû rester cachée à tous ceux qui sont étrangers à l'esprit de la véritable science, vers laquelle le premier pas est la conviction que l'idéal absolu est, en soi, en même temps réalité absolue.

Toutes les manières possibles d'exprimer l'absolu ne sont qu'autant de formes sous lesquelles il apparaît à la réflexion. Mais pour ce qui est de son essence même, elle ne peut être connue par aucune définition : elle ne se révèle que par l'intuition. On peut décrire ce qui est composé; on ne peut que voir ce qui est simple. De même que nulle description ne peut faire connaître la lumière à un aveugle, nulle description non plus ne peut faire comprendre la véritable essence de l'absolu aux aveugles d'esprit. Le seul organe de la con-

naissance de l'absolu est une manière de connaître non moins absolue que son objet : elle ne peut être produite du dehors, par aucune instruction, aucune démonstration; elle ne peut être saisie que par ce qui est la substance même de l'âme. Car, tout ainsi que l'essence de Dieu consiste dans une idéalité absolue et immédiatement présente à la conscience, et qui, comme telle, est réalité absolue, de même l'essence de l'âme est une connaissance immédiatement identique avec la réalité absolue, et par conséquent avec Dieu. C'est pour cela que la tâche de la philosophie n'est pas de donner à l'homme quelque chose qui lui manque, mais de le ramener à sa nature primitive, en le délivrant de tout élément accidentel et étranger qu'ont ajouté à son véritable être le corps et le monde sensible et phénoménal.

Dans tous les systèmes dogmatiques, ainsi que dans le criticisme de Kant et dans l'idéalisme de Fichte, il est question d'une réalité de l'absolu indépendante de l'idéalité. Dans tous ces systèmes la connaissance immédiate de l'absolu est par là même rendue impossible, l'absolu n'y étant qu'une hypothèse admise pour rendre la philosophie possible. C'est la marche contraire à celle-là qui est la véritable; car toute philosophie ne peut commencer que par l'idée de l'absolu vivante. Tel fut aussi le commencement de la spéculation: ce n'est pas par la philosophie qu'on est arrivé à l'idée de l'absolu; c'est, au contraire, cette idée qui a donné naissance à la philosophie.

On le voit, pour donner à l'idée de l'absolu rationnel un contenu positif au point de vue religieux, M. de Schelling nous adresse à l'intuition immédiate, au sentiment intime par lequel l'âme humaine a conscience de sa nature divine et de Dieu; or, c'est là précisément ce que Jacobi appelle foi ou sentiment religieux; mais dans le système de M. de Schelling, l'absolu, pour être ainsi l'objet d'une intuition immédiate, ne change pas pour cela de nature, et n'en demeure

pas moins destitué des attributs les plus essentiels de la divinité, comme objet de notre respect et de nos adorations. C'est ce qui résulte clairement de ce qu'il dit de l'*origine des choses finies comme issues de l'absolu et de leur rapport à lui*[1].

M. de Schelling s'était exprimé dans le *Bruno* avec si peu de clarté sur ce point, qu'on peut bien pardonner à Eschenmayer de n'en avoir pas été satisfait. Qu'on en juge par cette traduction fidèle. Il dit avoir posé la question dans le *Bruno* en ces termes : « Il s'agit, en se plaçant au point de vue de l'éternel (en considérant avec Spinoza les choses *sub specie æternitatis*), d'expliquer par là, et sans présupposer autre chose que l'*idée suprême,* l'origine de la conscience réelle et de toutes les existences particulières posées avec elle, » et il prétend avoir suffisamment indiqué la solution de la question dans ce passage du *Bruno*[2] : « Tout ce qui semble procéder et se détacher de l'éternelle *unité* (de l'absolu) est prédéterminé dans l'absolu quant à la *possibilité* d'être pour soi ; au contraire, la *réalité* de toute existence particulière est en elle-même ; mais elle y est d'une manière idéale seulement ; et encore n'y est-elle ainsi qu'autant que, par sa manière d'être dans l'absolu, l'existence particulière est capable de devenir pour soi sa propre unité. » Ainsi la possibilité des choses finies est fondée dans l'absolu, mais leur réalité est en elles-mêmes : cette réalité cependant n'y est qu'idéalement, c'est-à-dire, qu'autant qu'elle est pensée, et de plus cette réalité idéale des existences finies ou leur individualité est en raison de leur manière d'être dans l'absolu. Cette solution, comme on voit, laissait infiniment à désirer ; maintenant, dit-il, il va lever entièrement le voile qui couvre encore ce mystère. Mais auparavant, pour préparer la solution, quelques éclaircissements sont nécessaires.

Ces éclaircissements portent sur la nature de l'*intuition*

[1] *Philosophie und Religion*, p. 18-53.

[2] Bruno, 2e édit., p. 128.

intellectuelle, comme organe immédiat de l'absolu, et sur celle de son objet, l'absolu ou Dieu.

Nous ne supposons qu'une seule chose, dit M. de Schelling, sans laquelle il est impossible de comprendre le reste, savoir l'*intuition intellectuelle*, et avec elle le caractère purement absolu de son objet. Car, l'intuition étant simple elle-même, son objet immédiat doit être simple aussi et sans autre détermination que d'être absolu. Telle est la connaissance première que toute autre suppose. Or, par là même que l'objet de l'intuition intellectuelle a le caractère de l'absolu, son être est purement idéal : il est primitivement idéalité absolue. Mais la forme primitive de l'être idéal est coéternelle avec lui, et cette forme est que, sans cesser d'être idéal, l'absolu est tout aussi primitivement réalité. L'absolument simple ou l'idéal absolu implique la forme, et la forme implique l'affirmation de sa réalité; la réalité est une simple conséquence de la forme, qui est une conséquence de l'idéal. Il n'y a pas mélange de l'idéal et du réel, ni transition ou rapport de causalité de l'un à l'autre : le réel, bien qu'identique avec l'idéal quant à son essence, en est éternellement distinct dans la pensée; il n'y a succession de l'un à l'autre que logiquement. La vérité fondamentale à cet égard peut s'énoncer ainsi : « Il n'y a pas de réalité en soi; mais seulement une réalité déterminée par l'idéalité; l'*idéal* est le premier absolu, la *forme* est le second, et la *réalité* le troisième. »

Si après cela on veut appeler *Dieu* l'idéal primitif, et réserver le nom d'absolu à la forme, on peut l'admettre; mais dans ce cas Dieu ne serait pas davantage l'objet de la foi et du sentiment; car par là-même que l'âme conçoit la réalité comme déterminée par l'idéal, l'être idéal absolu se présente à elle comme sa propre essence, comme un avec elle, de telle sorte que l'*âme, en se considérant sous la forme de l'éternel, a l'intuition de l'être divin lui-même.*

Il faut donc distinguer d'abord l'*idéal-absolu*, ou Dieu, qui

est éternellement au-dessus de toute réalité, et qui ne sort jamais de son éternité; ensuite le *réel-absolu*, qui est l'absolu sous un autre aspect, et enfin la *forme* ou le caractère de l'absolu (*die Absolutheit*), qui sert d'intermédiaire entre les deux premiers. En tant que, en vertu de cette forme, l'idéal devient objectif dans le réel, qui en est l'*antitype* subsistant par lui-même[1], la forme peut être décrite comme un acte de connaissance de soi (une affirmation par laquelle l'absolu se pose pour lui), avec cette réserve que cet acte de connaissance ne doit pas être considéré comme un pur accident ou comme un attribut de l'idéal absolu, mais comme étant lui-même quelque chose d'absolu et d'indépendant; car l'absolu ne saurait être la raison idéale de rien qui ne soit également absolu; et pour cette même cause ce en quoi l'idéal se reconnaît lui-même, le *réel* est également absolu et indépendant; il ne va pas se mêler avec l'idéal, qui persiste éternellement dans sa pure et inaltérable idéalité.

C'est donc à tort que cet acte de connaissance par lequel l'absolu s'affirme, a été considéré comme un acte par lequel il sort pour ainsi dire de lui-même, se divise ou se différencie. Par la connaissance de soi l'identique absolu ne sort pas de lui-même, ne devient pas un autre. En devenant objectif dans son antitype réel, l'identique absolu n'en demeure pas moins ce qu'il est, et il ne forme pas avec un autre une opposition réelle. Il ne se modifie pas non plus par une transition de l'essence à la forme. La forme et l'essence sont également éternelles et inséparables : la forme découle de l'essence comme la lumière émane du soleil, sans aucun mouvement, sans aucune modification de celui-ci. Le principe de ce malentendu, c'est qu'on applique faussement à une succession purement idéale ou logique la notion d'une succession réelle, qui implique l'idée d'une modification subie par le sujet d'où elle procède.

[1] *Das selbststændige Gegenbild*, p. 23.

Par l'acte de connaissance de soi, l'absolu ou Dieu ne se divise pas, semblable à une plante qui se multiplie par des boutures. Il n'y a pas division de l'absolu en ce sens qu'une partie de son essence se fait sujet et l'autre objet. La division n'est ni dans le sujet, qui demeure l'idéal absolu dans toute son intégrité, ni dans l'objet, qui de son côté est l'absolu tout entier. L'absolu, en se reflétant dans la réalité, ne se divise pas, puisque par cet acte son essence ne se partage pas entre lui-même et son image ou sa représentation.

Ainsi l'idéal-absolu, tout en se reflétant dans la réalité, demeure éternellement identique : il ne sort pas de lui-même, il n'aliène aucune partie de son essence, il ne se divise, ni ne se différencie[1].

Cela bien compris, nous pouvons entrer dans la question de savoir comment les choses finies sont issues de l'absolu.

L'action par laquelle l'idéal-absolu se connaît lui-même, est une éternelle transformation de la pure idéalité en réalité, et c'est seulement en ce sens que doit s'entendre la représentation de l'absolu dans le monde.

Il y a cette différence entre la pensée finie et la pensée de l'absolu ou de Dieu, que la première est seulement idéale, tandis que la seconde est réelle ou créatrice, parce qu'en elle l'idéal est tout aussitôt réalité[2]. Voilà pourquoi l'absolu ne se représente pas seulement dans une image vaine, mais dans un *antitype* qui est à la fois l'absolu idéal lui-même et un autre absolu. Par la forme ou l'absolue connaissance de soi, il transporte toute son entité à la réalité dans laquelle il se

[1] *Philosophie und Religion*, p. 20-28.

[2] C'est au fond une véritable *tautologie* : « *Die Repræsentationen der Absolutheit sind ihrer Natur nach real, weil sie dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist* ; » c'est-à-dire littéralement : « Les représentations de l'absolu sont de leur nature réelles, parce que l'absolu est ce pour quoi l'idéal est en même temps et nécessairement réel. » L'absolu ne peut penser que lui-même ou l'absolu, en lui l'idée et la chose sont identiques.

devient objectif. La manière de produire de l'absolu doit être conçue comme une action d'intuition par laquelle il s'empreint dans la réalité[1].

Cependant cet autre absolu, l'absolu réel, n'est posé indépendant que par l'acte de représentation objective de l'absolu idéal; il n'est donc qu'en tant qu'il est dans l'absolu, qu'en tant qu'il est pensé, et c'est là son côté idéal ou subjectif. L'absolu n'est donc entièrement *réel* qu'en tant qu'il est entièrement idéal; dans sa forme absolue il est un et identique, et ainsi il peut être considéré de la même manière sous la forme des deux unités.

Le monde réel ainsi posé d'un seul et même jet avec l'absolu idéal, à la fois comme un autre que lui et identique avec lui, la question est de savoir comment en dérivent et se différencient les existences particulières, comment les choses finies sont issues du sein de l'infini.

«Dans la réalité, continue M. de Schelling, l'absolu ne serait pas vraiment objectif, s'il ne lui communiquait la faculté de convertir, à son tour, son idéalité en réalité, et de se la rendre objective sous des formes particulières. Cette seconde production est celle des *idées*, ou pour mieux dire, cette seconde production est avec la première, avec celle qui se fait par la forme absolue, par l'affirmation primitive, une seule et même action de produire. Les *idées* sont absolues comme la source d'où elles sont sorties : elles expriment ensemble l'unité primitive, comme celle-ci est l'expression identique de l'absolu. Elles sont à leur tour productives de la même manière; elles aussi ne produisent que de l'absolu, des *idées*, et les unités qui en procèdent sont aux *idées* pre-

[1] *Sein selbstständiges Produciren ist ein Hineinbilden*, *Hineinschauen seiner selbst in das Reale*, p. 28. Ce verbe-substantif *Hineinbilden* désigne l'action par laquelle Dieu imprime son image dans la réalité; par son regard, il pose en quelque sorte son image identique. Mais où le pose-t-il? Le miroir où elle se réfléchit est encore lui-même.

mières comme celles-ci sont à l'unité primitive. Telle est la vraie *théogonie transcendantale* : dans toute cette région il n'y a d'autre rapport que celui de l'absolu à l'absolu, transformation de l'absolu, que l'esprit antique exprimait sous l'image sensible de la génération, ce qui est engendré étant à la fois dépendant du principe générateur et subsistant en soi. Cette action continue par laquelle le sujet se réalise ou se devient objectif, toute cette évolution infinie de l'absolu idéal d'après la forme unique de l'absolu, évolution qui constitue le monde absolu, repose sur l'unité absolue de Dieu : le monde considéré ainsi n'offre rien de vraiment individuel ou de particulier, rien qui ne soit absolu, idéal, âme pure, *nature naturante*[1]. »

L'auteur s'interrompt ici pour faire la critique des systèmes par lesquels on a essayé de trouver un passage de l'absolu au relatif, de l'infini au fini[2].

On a vainement essayé, dit-il, de trouver une transition du principe suprême du monde idéal à la nature finie. Le système le plus ancien et le plus souvent reproduit est la doctrine de l'*émanation*, selon laquelle les existences sorties de Dieu, à mesure qu'elles s'éloignent de leur source, se dégradent insensiblement, et finissent par se perdre dans la matière, considérée comme la privation du principe divin, ainsi que la lumière finit par s'éteindre dans les ténèbres. Mais dans le monde absolu il n'y a pas de limitation, et Dieu ne pouvant produire que l'absolu, toute nouvelle production est absolue, et nulle part il ne peut y avoir passage continu d'une chose à son contraire, l'absolue privation de toute idéalité; le fini ne peut sortir de l'infini par dégradation ou diminution. Néanmoins la théorie de l'émanation est infiniment plus raisonnable que tout système qui essaie, de quelque manière que ce soit, d'établir une relation directe de

[1] *Philosophie und Religion*, p. 29-30.
[2] Là même, p. 30-34.

l'être divin ou de sa forme avec le substratum du monde sensible. Il y a un abîme infranchissable entre la perfection divine et le monde phénoménal, qui est un véritable non-être.

Le système le plus grossier de ce genre est sans aucun doute celui qui admet une matière chaotique, laquelle, fécondée par l'action divine, s'organise et produit les choses conformément aux idées de l'intelligence souveraine. Ce système a été faussement attribué à Platon d'après le Timée. Le Timée ne renferme pas la véritable philosophie de Platon, telle qu'elle est exposée dans des ouvrages d'une authenticité moins contestable, tels que le Phédon et la République. Selon M. de Schelling, le Timée n'est qu'une combinaison de l'intellectualisme de Platon avec les traditions cosmogoniques. Les néoplatoniciens, qui comprenaient mieux l'esprit de leur chef que tous les commentateurs venus après eux, appelèrent la matière le non-être, et rejetèrent tout dualisme. Il y a une égale ignorance à faire de l'absolu la cause positive et directe du monde fini, soit que l'on suppose comme coéternelle avec Dieu une matière quelconque, douée d'une variété infinie de qualités ou entièrement indéterminée et sans qualité aucune, soit que l'on dise que Dieu a créé le monde de rien. Dans les deux cas on fait de Dieu l'auteur du mal. La matière en soi, le néant n'a absolument aucun caractère positif; il ne devient principe du mal que du moment où le reflet du bon principe entre en conflit avec lui. On ne peut, avec ce système, absoudre Dieu du mal, qu'en limitant sa virtualité absolue, et qu'en admettant ainsi le dualisme le plus grossier.

En un mot, dit M. de Schelling[1], il n'y a pas de passage continu de l'absolu au monde sensible; on ne peut concevoir l'origine du monde phénoménal que par un saut, par une discontinuation parfaite[2] de l'action de l'absolu. Pour qu'il fût possible à la philosophie de déduire positivement de

[1] *Philosophie und Religion*, p. 34-35.

[2] *Ein vollkommnes Abbrechen.*

l'absolu la naissance des choses réelles, il faudrait qu'elles eussent en lui leur raison positive; or, il n'y a en Dieu que la raison des *idées*, et les idées à leur tour ne produisent encore que des idées, et nulle action positive procédant d'elles ou de l'absolu ne peut former un passage de l'infini au fini. La philosophie n'a aux choses phénoménales qu'une relation négative : elle a moins pour objet de prouver qu'elles sont que de montrer qu'elles ne sont pas : comment dès lors pourraient-elles être avec Dieu dans un rapport positif? L'absolu étant le seul être réel, et les choses finies étant sans réalité, celles-ci ne sauraient être nées de l'absolu par une transmission de sa réalité : elles ne peuvent donc avoir leur principe que dans une sorte de *chute* ou de *défection* de l'absolu[1].

Ainsi M. de Schelling ne voit dans la création visible, dans le monde phénoménal, qu'une œuvre de dégradation, de chute, de déchéance, dont Dieu est absent, et il prétend que cette doctrine, qui, selon lui, est aussi claire et aussi simple que sublime, était enseignée dans les *mystères* des Grecs, et qu'elle se trouve dans les écrits les plus authentiques de Platon, notamment dans le Phédon. Il y a deux univers : l'univers éternel, idéal qui seul est véritablement, et l'univers temporel, sensible, qu'on appelle à tort le monde réel, qui n'est point issu du sein de l'Absolu par un acte de création positif, mais qui est l'ouvrage d'une *chute*, que rien n'explique, à moins que, par un retour à l'idéalisme relatif de Kant, l'on ne considère le monde phénoménal comme un produit du travail de notre entendement sur les apparences des choses en soi : on arriverait alors à ce singulier résultat que l'esprit, par sa chute, par son éloignement de l'absolu, est devenu le créateur de ce monde, et qu'en même temps il n'est déchu de sa science et de sa félicité primitives que par son contact avec le monde sensible.

[1] *In einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten*, p. 35.

Ce n'est donc pas de cet univers matériel qui est l'objet de l'entendement et des sens, mais de l'univers éternel, idéal, qu'il s'agit dans cette action par laquelle l'absolu devient objet pour lui-même. Par cette action tranquille et éternelle, continue M. de Schelling, par laquelle l'essence de l'absolu s'empreint et se représente dans l'objet, celui-ci est comme lui absolu en soi. C'est ainsi qu'il interprète ce beau passage du Timée de Platon où il est dit que l'ordonnateur de l'univers, bon lui-même et libre de toute envie, a voulu que tout fût autant que possible semblable à lui. Le caractère exclusivement propre à l'absolu, c'est de communiquer à son image, avec son essence, la propriété de subsister par soi, l'indépendance, la liberté. Cette liberté constitue la vraie réalité de l'objet de la première intuition de l'absolu, et c'est d'elle qu'émane ce qui apparaît comme liberté dans le monde phénoménal, et ce qui est la dernière trace et en quelque sorte le sceau de l'image de la divinité dans le monde déchu.

L'*antitype* de l'absolu, ou l'*autre* absolu qui a toutes les propriétés du premier, ne peut être vraiment absolu, qu'en s'en séparant entièrement. Il en est donc essentiellement distinct, séparé; par là il est *libre;* mais en même temps, par là qu'il est ontologiquement fondé dans l'absolu primitif, il est sujet à la *nécessité*. Il n'est absolument libre que dans l'absolue nécessité[1]. En tant donc qu'il est libre en sa propre qualité, séparément de la nécessité, il cesse d'être libre, et se trouve livré à cette autre nécessité, à la nécessité finie, qui est la négation de la nécessité absolue.

C'est ainsi, au mépris de toute logique, que notre philosophe prétend expliquer ce qu'il appelle la *chute* ou la *défection* universelle (*der Abfall*). Mais il fait d'impuissants efforts pour trouver un passage raisonnable de l'absolu au monde fini.

« Ce qui est vrai à cet égard de l'antitype de l'absolu, dit-il[2],

[1] Traduction littérale.

[2] *Philosophie und Religion*, p. 37-38.

s'applique nécessairement à toutes les *idées* qui y sont comprises. La liberté, dans son détachement de la nécessité, est le *vrai néant*, et à cause de cela même, ne peut produire que des images de son propre néant, c'est-à-dire, les choses sensibles et *réelles*. La raison de la chute (c'est-à-dire, de la création du monde sensible ou réel) n'est point dans l'absolu, mais uniquement dans la réalité, dans l'objet de l'intuition lui-même, qui doit être considéré comme entièrement libre et subsistant en soi. La possibilité de la chute est fondée, il est vrai, dans la liberté, et par conséquent dans l'absolu; mais sa cause réelle est uniquement dans ce qui fait défection, dans l'antitype absolu, qui produit par lui-même et pour lui seulement le néant des choses sensibles.» En d'autres termes, le monde sensible et fini n'existerait pas, si l'absolu ne se reproduisait pas dans son image par l'intuition ou la pensée de lui-même; mais ce monde n'est ce qu'il est que par la libre action de l'image de l'absolu. Tel est le fondement de la théodicée de M. de Schelling. Dieu n'est pas la cause du mal, puisqu'il n'est pas réellement l'auteur de l'ordre universel, effet inévitable pourtant de l'action intuitive de l'absolu, ou de la pensée divine. Le monde sensible d'ailleurs n'est, à vrai dire, que le néant organisé, qui affecte les dehors de la réalité.

«La réalité, telle qu'elle est dans l'absolu, poursuit-il, étant immédiatement idéale, et par conséquent *idée*, du moment qu'elle est conçue comme séparée de l'absolu, ne peut plus produire de l'absolu, mais seulement des négations de l'absolu, des négations de l'*idée*, une réalité qui, séparée de son idéalité, n'en est pas immédiatement déterminée, et qui par suite, n'ayant pas en elle-même la puissance complète de son être, mais ayant sa cause hors d'elle, est une réalité sensible, finie, relative.

«La cause productive est toujours l'*idée*, qui, en tant qu'elle est destinée à produire du fini, et à s'y donner l'in-

tuition de soi, est *âme*. Ce en quoi elle se voit ainsi objectivement n'est plus une réalité véritable, mais un pur fantôme (*ein blosses Scheinbild*), un produit qui est sans réalité pris en soi, qui n'est réel que quant à l'âme, et encore pour celle-ci en tant seulement qu'elle est déchue de son prototype, de son idée.»

Dans le système de M. de Schelling, tel qu'il se formule ici, un abîme sépare le monde fini, l'univers visible, de Dieu ou de l'absolu. «Le monde phénoménal, dit-il[1], n'a qu'une relation indirecte à l'absolu. Nul être fini ne peut naître immédiatement de l'absolu, et ne peut y être immédiatement rapporté. L'origine d'un être fini ne peut s'expliquer que par une série indéfinie de causes et d'effets, entre laquelle et l'absolu il y a solution parfaite de continuité.»

Ainsi l'univers n'est pas issu de l'absolu comme un fleuve sort continuellement de sa source, ou comme une plante est issue de son germe : il s'en est détaché, arraché en quelque sorte, il en est tombé : il doit son existence à une chute, à une sorte de défection, de déchéance, chute assez semblable à la rébellion du Satan de Milton, et qui, selon M. de Schelling, est symboliquement représentée dans la fable de Cérès et de l'enlèvement de Proserpine[2].

«Cette déchéance, du reste, continue-t-il, est aussi éternelle que l'absolu et le monde des idées; car ainsi que l'absolu se réalise éternellement, comme idéalité, dans un autre absolu, et que cet autre absolu, comme *idée primitive*, a nécessairement deux côtés, l'un par lequel il est pour lui, et l'autre par lequel il est un avec l'absolu proprement dit, de la même manière et tout aussi éternellement l'*idée primitive*, ainsi que toutes les *idées* particulières comprises en elle, est douée d'une double vie, l'une qui est en elle, indépendante, mais par laquelle elle devient finie et n'est qu'une vie appa-

[1] *Philosophie und Religion*, p. 39.
[2] *Là même*, p. 36.

rente, et l'autre dans l'absolu, et qui est sa vie véritable. Toutefois, malgré cette éternité de la chute et celle de l'univers sensible, qui en est la conséquence, l'une et l'autre ne sont, quant à l'absolu et quant à l'*idée*, qu'un pur accident, puisque le principe n'en est ni dans l'absolu ni dans l'*idée* en soi, mais uniquement dans l'*idée* considérée comme affectant l'indépendance. L'univers, comme produit de la chute, non plus que la chute elle-même, n'a rien de nécessaire quant à l'absolu ni quant à l'*idée*, qui demeurent ce qu'ils sont, tandis que ce qui a fait défection n'est réellement *rien* quant à l'absolu, et n'existe que pour lui-même[1]. »

Il résulterait de là que l'univers est à la fois un produit nécessaire de la chute, inévitable elle-même, et un pur accident quant à l'absolu : il y a là une contradiction évidente. On ne conçoit pas d'ailleurs comment une chose peut cesser d'être ce qu'elle est lorsqu'elle est vue sous un autre aspect. Qu'une chose paraisse autre selon le point de vue d'où elle est considérée, que tous nos jugements de grandeur, par exemple, n'aient rien d'absolu, cela se comprend ; mais qu'il n'y ait pas de grandeur du tout, et qu'une chose soit à la fois réelle en soi et un pur néant au point de vue de Dieu, cela est contraire à toutes les lois de la pensée, et par conséquent inadmissible.

« La chute, dit M. de Schelling, est absolue, et vient de l'absolu, bien que sa conséquence et la fatalité qui en résulte nécessairement cessent d'avoir le caractère de l'absolu. Si vous lui demandez comment il arrive que l'absolu produise fatalement son contraire, il répond que l'absolu ne transmet, par l'affirmation de lui-même, à l'*autre absolu* que la *possibilité* d'être pour soi. Si après cela l'autre absolu se pose réellement comme indépendant, comme libre en soi, ce qui constitue la chute, ce sera uniquement sa faute, et il ne pourra

[1] *Philosophie und Religion*, p. 39-40.

imputer qu'à lui-même les maux qui en résulteront, et qui seront la juste punition de sa défection[1].»

M. de Schelling trouve sur ce point sa philosophie d'accord avec celle de Fichte, qu'il interprète à sa manière. «Personne, dit-il, n'a mieux exprimé ce rapport du monde sensible à l'absolu que Fichte, lorsqu'il fait consister le principe de la conscience finie, non dans un *fait* (*That-Sache*), mais dans une *action* (*That-Handlung*). La tendance de l'*antitype* de l'absolu à se poser pour soi, s'exprime dans sa plus haute puissance comme *moi* (*als Ichheit*). Mais ainsi qu'une planète, au moment même où elle est le plus éloignée du centre de son orbite, tend immédiatement à s'en rapprocher, ainsi le point de son plus grand éloignement de Dieu, c'est-à-dire, le point où le monde déchu devient moi, est aussi le moment de son retour à l'absolu et de sa réconciliation avec l'idéal. Le *moi* est le principe général du fini. L'âme, par l'intuition, voit en toutes choses l'empreinte de ce principe. Dans les corps inorganiques, l'être indépendant (*das In sich-selbst-seyn*) s'exprime comme *rigidité* ou roideur, et la transformation de l'identité en différence, comme magnétisme. Dans les globes célestes, qui sont les simulacres immédiats de l'*idée*, l'état centrifuge en fait le moi. Là où l'unité primitive, comme premier antitype, vient tomber dans le monde-image, elle apparaît comme *raison;* car la forme, comme essence du savoir, est le savoir primitif, la raison primive elle-même (λογος); mais le réel, comme son produit, est identique à ce qui le produit, par conséquent raison réelle, et comme raison déchue, elle est *entendement* (Νους). Or, de même que l'unité primitive engendre de soi les *idées* qui sont en elle, de la même manière elle reproduit, comme entendement, uniquement de son propre fonds, les choses qui correspondent à ces *idées*. La raison et le moi, pris au sens absolu, sont une seule et même chose, et si le moi est le point de la plus haute

[1] *Philosophie und Religion*, p. 40

indépendance de l'image de l'absolu, il est aussi le point où, dans le monde déchu, se rétablit le monde primitif et archétype, où les *idées* sont réhabilitées, et apparaissent dans le temps comme science, comme art, comme vertu humaine. La fin de l'univers et de son histoire est la parfaite réhabilitation des *idées* et leur retour à l'absolu[1].»

Selon M. de Schelling, cet acte primitif par lequel, d'après Fichte, le moi se pose lui-même et toutes choses, serait l'expression la plus générale de la chute. Le moi se produit par sa propre action; il n'est rien que par cet acte, et n'est quelque chose que pour lui-même. Il était impossible, ajoute M. de Schelling, d'énoncer d'une manière plus nette que le fini n'a sa raison qu'en lui-même, et non dans l'absolu. Ce néant du moi, pris en soi, érigé en principe du monde fini, est l'expression la plus pure de l'antique et véritable philosophie. Il fait ensuite de ce prétendu principe les applications suivantes[2]:

«L'univers phénoménal n'est pas relatif en ce sens qu'il ait un commencement dans le temps; il est dépendant au contraire selon sa nature ou sa notion, et n'a réellement ni commencement ni fin, en ce qu'il n'est qu'un pur non-être.

«L'âme, tout en reconnaissant sa chute, tend néanmoins à se poser comme absolue, et à produire de l'absolu. Mais il est de sa nature de produire comme *réalité*, et par conséquent comme négation de l'idéal, ce qui était en elle comme *idée*. Elle produit ainsi des choses particulières et finies. Il est vrai, dans ces simulacres, elle tend à exprimer autant que possible l'*idée* tout entière, et à s'élever par degrés jusqu'à l'unité primitive. Mais ce n'est qu'en se dépouillant de son individualité, en renonçant à être pour soi, et par son retour à son unité idéale, qu'elle parvient de nouveau à l'intuition de Dieu et à produire de l'absolu.

[1] *Philosophie und Religion*, p. 41-42 (traduction littérale, autant que cela était possible).

[2] Là même, p. 43-48.

« Les deux unités de l'*idée*, celle par laquelle elle est en soi, et celle par laquelle elle est dans l'absolu, sont dans leur idéalité une même unité, et l'*idée* par conséquent unité absolue. Dans la chute elle devient deux, différence, et par suite l'unité devient nécessairement pour elle une *trinité*. Elle ne peut produire une image de l'être *en soi*, qu'en subordonnant les deux unités à la substance comme de simples attributs. L'existence pour soi, séparée de l'autre unité, implique immédiatement une différence de la réalité et de la possibilité, ou la négation de l'être véritable : la forme générale de cette différence est le *temps*; car toute chose (*ens*) qui n'a pas la parfaite puissance de son être en soi, mais en un autre, est temporaire, et le temps est par conséquent le principe et la forme nécessaire de tout *non-être*, etc. »

M. de Schelling déduit de la même manière, et dans des termes rebelles à toute traduction littérale, les diverses formes du temps, le passé, le futur, ainsi que les différentes dimensions de l'espace. La *ligne* est le temps expiré dans l'autre unité (celle par laquelle l'*idée* est dans l'absolu); cette autre unité est l'*espace*; c'est le retour de la différence à l'identité. Le *point* est la négation de toute réalité. Le présent dans le temps et la profondeur dans l'espace sont pour l'âme une égale image du néant absolu des choses finies. Elle a beau s'efforcer d'égaler son produit à l'idée; elle ne peut jamais produire qu'une vaine image, une *idole* de la véritable réalité. La *matière* est absolument de l'espèce des non-êtres, un vain simulacre de l'âme, en soi et indépendamment de celle-ci un néant parfait, semblable aux ombres des enfers. Or, en tant que l'âme, considérée comme être fini, ne connaît les choses véritables que par cet intermédiaire, comme par un miroir troublé, toute connaissance finie est nécessairement une connaissance irrationnelle, qui n'est aux objets que dans un rapport indirect.

« La question de l'origine de la matière, continue l'au-

teur[1], est un des plus grands mystères de la philosophie. Jusqu'ici nul système dogmatique n'a réussi à se dégager de l'alternative, soit de la constituer comme indépendante de Dieu, comme lui étant opposée ou comme produite par un être indépendant et coéternel avec Dieu, soit de la faire sortir de lui et de considérer ainsi Dieu lui-même comme l'auteur de la privation et des maux qui en résultent. Leibnitz même, qui cependant fait dériver la matière des seules représentations des monades, a cru nécessaire de chercher à justifier Dieu de l'existence du mal dans le monde[2].

Tous ces doutes qui depuis des milliers d'années tourmentent la raison à cet égard, sont levés, selon M. de Schelling, par l'antique et sainte doctrine de la chute des âmes : les âmes sont descendues du monde intellectuel dans le monde sensible, où, en punition de leur égoïsme et d'une faute commise antérieurement à cette vie (antérieurement selon l'*idée*, et non pas selon le temps), elles sont comme emprisonnées dans le corps ; où elles apportent, il est vrai, le souvenir de l'harmonie du véritable univers, mais ne peuvent plus la comprendre, dans le tumulte de ce monde, que troublée par des bruits discords ; la vérité n'est plus pour elles dans ce qui *est* ou paraît être, mais uniquement dans ce qui *fut* pour elles, dans la vie intelligible, vers laquelle elles aspirent à retourner[3].

Cette même doctrine, que M. de Schelling entend rétablir, concilie aussi toutes les contradictions, les *antinomies* où s'engagent inévitablement l'entendement et le réalisme. Si l'on demande, par exemple, si l'univers est fini ou infini, la réponse est facile : il n'est ni l'un, ni l'autre, puisqu'un non-être ne saurait avoir des attributs.

D'autres conséquences résultent de là pour la *philosophie*

[1] *Philosophie und Religion*, p. 48.
[2] Voir la note VIII à la fin du volume.
[3] *Philosophie und Religion*, p. 49.

de la nature. «Plongée dans le monde fini, l'âme ne voit donc plus les idées archétypes sous leur véritable forme, mais seulement sous une forme troublée par la matière, négation absolue de toute idéalité. Néanmoins elle reconnaît, même encore ainsi, en elles les êtres primitifs, des *universa*, différenciés, il est vrai, et les uns hors des autres, mais subsistant par eux-mêmes en même temps que dépendants les uns des autres. Or, ainsi que les *idées* n'apparaissent aux âmes finies que dans les astres, comme leurs images immédiates, de leur côté les idées qui président aux astres, s'unissent comme âmes à des corps organiques. Si l'âme voit dans les astres les images des *idées* premières, les premiers êtres déchus, c'est parce que, représentant d'une manière plus immédiate encore le bon principe, les astres brillent dans l'obscurité du monde déchu, comme des *idées*, de leur propre lumière, et qu'ils répandent dans la nature la lumière, émanation de l'éternelle beauté. Les étoiles fixes sont aux sphères opaques comme les *idées* sont à elles, c'est-à-dire, comme des *centres*.

«Non-seulement Dieu, par l'affirmation ou l'intuition de soi, devient en général objectif pour lui dans son premier *antitype*, mais il y voit encore sa propre intuition, afin que la ressemblance soit parfaite : de la même manière l'âme se réflète elle-même dans la nature, et se voit dans la lumière, qui est comme l'esprit de la nature. Car le monde phénoménal, bien qu'il soit entièrement séparé de son principe idéal, n'en est pas moins pour l'âme la ruine du monde divin ou absolu.»

Comment après cela, dit M. de Schelling, en finissant ce chapitre, a-t-on pu, sans ignorance ou sans mauvaise foi, accuser de matérialisme ou de panthéisme une philosophie qui enseigne si clairement l'absolue non-réalité du monde sensible, et qui nie tout rapport direct et réel entre ce monde et l'absolu, en même temps qu'elle démontre que le *moi* fini

n'est rien en soi, non plus que le monde phénoménal dont il est le principe?

Nous demanderons à notre tour comment une philosophie qui aboutit ainsi à la négation de la réalité de l'univers et du moi individuel, a pu s'annoncer comme devant concilier parfaitement l'idéalisme et le réalisme, et établir l'identité du monde idéal et du monde réel? Sans relever tout ce qu'il y a dans ce qui précède de peu logique, de vague, de contradictoire, d'assertions arbitraires, de formules plus poétiques que sévèrement philosophiques, pour toute critique, nous nous bornerons à faire observer que loin d'expliquer l'origine de la matière, M. de Schelling la supprime, et qu'au lieu de montrer véritablement comment l'univers est issu de l'absolu, et dans quel rapport il est avec Dieu, il nie entre Dieu et l'univers toute relation directe, et fait de celui-ci un pur fantôme, une sorte de mirage projeté dans le vide. Loin de corriger l'idéalisme de Fichte, il renchérit encore sur lui, et le rend plus absolu. La philosophie de M. de Schelling, ainsi formulée, n'est pas sans doute panthéiste en ce sens que *tout est Dieu,* ou que Dieu est identifié avec le monde matériel, puisqu'elle nie la matière et la réalité de l'univers visible; mais elle est panthéisme dans un autre sens, en ce qu'elle enseigne que Dieu est tout, et que tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien, panthéisme idéaliste et mystique, qui annule le monde réel et l'individualité, la personnalité humaine.

Cette philosophie, en rompant tout lien entre Dieu et l'univers phénoménal, détruit toute foi en la Providence, et fait de l'absolu un Dieu tout abstrait et indifférent au monde, qui n'est pas réellement son ouvrage : pour la religion et la morale, c'est un retour au mysticisme de l'Orient, au néo-platonisme, au gnosticisme, ayant pour principe l'idée de la chute et pour fin la réhabilitation.

Voici comment, dans ce même traité, M. de Schelling s'ex-

prime sur la liberté, sur la moralité et sur les destinées humaines en général[1].

On vient de voir que l'âme, le moi fini, qui se pose lui-même et s'arroge une indépendance absolue, est, dans l'évolution universelle, qui est la conséquence de la chute, le point le plus extrême, le plus éloigné de l'absolu, mais que c'est aussi de là que commence la tendance au retour vers Dieu. L'âme a la faculté, soit de se rétablir dans l'absolu, soit de retomber dans le monde fini, de persister dans son égoïsme et dans sa séparation de son type primitif : tel est le principe de la *liberté*. L'âme n'est vraiment libre qu'autant qu'elle est dans l'absolu, dans l'infini, et dans cet état la liberté est en même temps nécessité, mais nécessité absolue, divine. Au contraire, cette fausse liberté par laquelle, se séparant de l'absolu, l'âme se pose pour soi, devient nécessité empirique. Ainsi la liberté au fond se réduit à la possibilité de choisir entre les deux nécessités : la chute est un acte de liberté qui conduit à la servitude, et le retour à l'infini est délivrance de la nécessité finie, retour à la nécessité absolue.

Par son union avec l'infini, l'âme se soustrait à la nécessité finie ou matérielle. « Dans ses productions finies même, l'âme n'est qu'un instrument de l'éternelle nécessité, ainsi que les choses produites ne sont que les instruments des *idées*. Cependant l'absolu n'est plus à l'âme finie que dans une relation indirecte et irrationnelle, les choses qui sont en elle, n'étant pas issues immédiatement de l'éternel, mais bien les unes des autres, de telle sorte que l'âme, comme identique avec le produit, se trouve au même état d'éloignement de l'absolu et de privation que la nature. Au contraire, par son identité avec l'infini, l'âme s'élève au-dessus de la nécessité, qui est l'opposé de la liberté, vers celle qui est la liberté absolue elle-même, et dans laquelle la réalité même qui, dans

[1] *Philosophie und Religion*, p. 53-68.

le cours de la nature, apparaît comme indépendante de la liberté, est en harmonie avec elle[1]. »

On le voit, M. de Schelling a beau s'ingénier pour concilier la liberté humaine avec la puissance qui, là sous le nom de nécessité absolue, ici sous le nom de nécessité finie, régit toutes choses. Si la chute universelle, et avec elle la chute de l'âme, a été inévitable, et si l'âme, dans ses productions, n'est qu'un instrument de l'éternelle nécessité, évidemment elle n'est pas libre au sens métaphysique, et elle ne l'est au sens moral qu'autant qu'elle a la faculté de retourner à l'absolu, de s'unir à Dieu par la pensée. Mais cette faculté l'a-t-elle, et quelles en sont les conditions? C'est ici que se place la question de savoir comment la moralité peut se concilier avec cette philosophie.

« La religion, poursuit M. de Schelling[2], comme connaissance de ce qui est absolument idéal, n'est pas une conséquence qui résulte de cette doctrine de l'absolu, mais elle en est le fondement, le principe. Car reconnaître cette identité absolue qui n'est qu'en Dieu, reconnaître qu'elle est indépendante de toute action, puisqu'elle est l'essence de toute activité : tel est le premier fondement de toute moralité. Celui à qui cette identité de la nécessité et de la liberté apparaît dans son rapport indirect à ce monde, et néanmoins comme supérieure au monde, la voit comme *destin*, et la voir ainsi, c'est le commencement de la moralité. Mais dans la conscience de sa réconciliation avec cette identité, l'âme la reconnaît comme *Providence;* elle la voit, non plus comme identité incomprise et incompréhensible, ainsi que cela a lieu du point de vue du monde phénoménal, mais comme Dieu, dont l'essence se manifeste tout aussi immédiatement à l'œil de l'esprit, que la lumière sensible se montre à l'œil sensible. L'existence de Dieu n'est pas un *postulat* de la moralité,

[1] *Philosophie und Religion*, p. 57.
[2] Là même, p. 57-62.

comme l'enseigne Kant ; au contraire, il n'y a que celui qui, d'une manière quelconque, connaît Dieu, qui soit vraiment moral. Car l'essence de Dieu et celle de la moralité sont identiques, et exprimer celle-ci dans ses actions, c'est exprimer l'essence de Dieu même. En général, il n'y a un monde moral qu'autant que Dieu est, et dire que Dieu est, parce qu'il y a une loi morale, c'est dire le contraire de la vérité.

« Or, ainsi que c'est un même esprit qui enseigne à la science et à la vie à sacrifier la liberté finie pour acquérir la liberté infinie, à mourir au monde sensible, afin de vivre dans le monde intelligible, et ainsi qu'il n'y a ni morale ni moralité, sans l'intuition des *idées*, de même une philosophie qui exclut l'essence de la moralité, est chose absurde. »

M. de Schelling, à qui on avait reproché de négliger la morale ordinaire, ou même de l'exclure, s'écrie[1] : « Oui, nous croyons qu'il y a quelque chose de plus élevé que votre *vertu ;* nous croyons qu'il y a un état de l'âme où il y a pour elle tout aussi peu un commandement qu'une récompense de la vertu, en ce que, dans cet état, l'âme n'agit plus que conformément à la nécessité interne de sa nature. Le commandement s'exprime sous la forme d'un *devoir*, et suppose la notion du mal à côté de celle du bien. Pour conserver le mal (qui est le fondement de votre existence sensible), vous aimez mieux concevoir la vertu comme soumission à une loi, que comme liberté absolue. Mais ce qui prouve que la moralité prise en ce sens n'est pas ce qu'il y a de plus élevé, c'est qu'elle vous apparaît comme opposée à la félicité. L'âme n'est vraiment morale que lorsqu'elle l'est, non par soumission à la loi, mais avec une liberté absolue, c'est-à-dire, alors que la moralité est en même temps pour elle la félicité absolue. La félicité n'est pas un accident de la vertu, mais la vertu même, ainsi que se sentir malheureux, c'est la véritable im-

[1] *Philosophie und Religion*, p. 60-62.

moralité elle-même. La moralité absolue consiste à être libre tout en vivant selon la loi, à être un avec Dieu. La moralité et la félicité sont les deux aspects d'une même unité, et n'ont point à se compléter l'une par l'autre : chacune est absolue pour soi, et comprend l'autre, et le type de cette unité, lequel est en même temps celui de la vérité et de la beauté, est en Dieu.»

Telle peut, telle doit être, en effet, la moralité absolue, et le sage de Zénon déjà se persuadait d'être libre et heureux ainsi. Mais c'est considérer la moralité au point de vue de Dieu, et c'est de l'homme qu'il s'agit.

«Dieu, dit M. de Schelling[1], est également félicité et moralité absolue; l'une et l'autre sont également des attributs infinis de Dieu. En lui la moralité, comme résultant nécessairement des lois éternelles de son être, est par là même félicité absolue, et de son côté, la félicité comme expression de l'absolue nécessité, est fondée dans l'absolue moralité.»

Il nous reste à voir ce que devient l'histoire dans le système, tel qu'il est formulé dans le traité que nous analysons[2].

On peut dire que l'histoire du genre humain n'a pas plus de réalité dans la philosophie idéaliste que la nature.

On a vu ce que c'est que la nature, selon M. de Schelling: «Elle est une image troublée et imparfaite de la félicité de Dieu, tandis que le monde idéal est une pareille image de sa sainteté. Il y a cependant entre Dieu et le monde moral un rapport plus direct qu'entre Dieu et le monde physique. Il n'est la puissance (*das An-Sich*) de la nature que par le moyen de l'âme, tandis qu'il est le type immédiat de l'histoire... Dieu étant l'harmonie absolue de la nécessité et de la liberté, et cette harmonie ne pouvant être exprimée dans l'individu, mais seulement dans l'histoire universelle, il

[1] *Philosophie und Religion*, p. 62.
[2] Là même, p. 63-68.

s'ensuit que c'est seulement de l'histoire prise dans son ensemble que l'on peut dire qu'elle est la manifestation de Dieu. Cette manifestation se produit par un développement successif. L'histoire ne représente, il est vrai, qu'un des côtés des destinées de l'univers; mais elle les exprime toutes d'une manière symbolique.»

Qu'on se rappelle ici la doctrine selon laquelle la chute de l'homme a entraîné une décadence universelle, et a été la cause du mal physique, en même temps que du mal moral; cette doctrine admise, le salut universel sera la conséquence nécessaire de la réhabilitation morale de l'humanité, ainsi que, selon la théorie sociale de Ch. Fourrier, l'établissement de l'*harmonie* aura pour effet de ramener l'âge d'or sur la terre. Il y a de l'analogie entre cette doctrine et celle de M. de Schelling.

L'histoire, dit-il[1], est une épopée, conçue dans l'esprit de Dieu, et qui se compose de deux parties : la première représente le départ de l'humanité de son centre jusqu'au moment de son plus grand éloignement de Dieu; la seconde est le récit de son retour. La première est en quelque sorte l'Iliade de l'histoire, la seconde en est l'Odyssée. Le vaste dessein du phénomène universel s'exprime ainsi dans l'histoire. Il a fallu que les esprits ou les *idées* déchussent de leur centre, pour se particulariser dans la nature, la sphère générale de la défection, afin qu'après cela, ils pussent, comme êtres individuels, retourner à l'*indifférence*, et y exister ainsi réconciliés avec elle sans la troubler.

Avant de développer cette idée de la fin de l'histoire et de l'univers phénoménal, M. de Schelling se livre à une digression sur les premiers commencements de l'éducation du genre humain, l'origine des arts, des sciences, de la civilisation en général. C'est un devoir pour la philosophie de chercher à porter la lumière dans cette région obscure,

[1] *Philosophie und Religion*, p. 64.

que la mythologie a remplie de fictions et d'images poétiques. « L'expérience nous apprend que l'homme, tel qu'il est aujourd'hui, a besoin de la direction d'hommes faits et cultivés, pour arriver à la raison, et qu'en l'absence de toute éducation intellectuelle, il ne se développerait en lui que des instincts et des dispositions animales. De là on doit conclure que l'espèce humaine actuelle n'a pu s'élever d'elle-même de l'animalité et de l'instinct à la raison et à la liberté D'ailleurs, si les commencements de la culture intellectuelle avaient été abandonnés au hasard, elle aurait pris des directions si différentes qu'il serait absolument impossible d'expliquer cette identité de civilisation, qui est d'autant plus grande qu'on remonte plus vers les temps primitifs et le berceau probable de l'humanité. Toute l'histoire nous adresse à une origine commune des arts, des sciences, des religions et des institutions sociales; et néanmoins, dès les temps les plus reculés de l'histoire connue, on rencontre une culture en décadence, des débris défigurés d'une science antérieure, des symboles dont on ignore la signification. . . .

« On doit donc admettre que l'espèce humaine actuelle a reçu l'éducation de natures supérieures, de telle sorte que notre race tient toute sa culture de la tradition et des enseignements d'une race antérieure, qui, après avoir répandu sur la terre la semence divine des *idées*, des arts et des sciences, a disparu du globe. . .

« Si, d'après l'ordre qui règne dans le monde des *idées*, un genre plus élevé préside à l'*idée* de l'homme, et lui a donné naissance, on en peut conclure, selon l'harmonie du monde visible avec le monde invisible, que les mêmes êtres primitifs qui ont été les auteurs spirituels des hommes, quant à leur première naissance, ont aussi dû être, quant à leur seconde naissance, leurs guides vers la vie raisonnable, par laquelle ils retournent à une vie plus parfaite. »

A part, l'idée d'un commencement mystérieux de l'espèce

humaine sur la terre, et d'une révélation primitive, toute cette théorie de l'origine de la civilisation est plus poétique que philosophique, plus arbitraire que raisonnée. Ce qu'avance M. de Schelling sur la dégradation des races terrestres, et sur la détérioration du globe est peu justifié par la science géologique actuelle.

« Si l'on doutait, continue-t-il, que ces esprits d'un ordre supérieur qui ont fait la première éducation de l'espèce humaine, aient pu exister sur la terre sous une forme corporelle, tout nous persuade que la nature du globe terrestre comportait primitivement des formes plus nobles que les formes actuelles. Dans sa jeunesse, il a dû produire des espèces plus parfaites et d'une plus haute culture. La détérioration progressive de la terre n'est pas seulement attestée par la tradition générale de l'antiquité, mais encore par la science : elle est d'une vérité aussi certaine qu'il est certain que l'inclinaison de l'axe de notre globe est d'une date plus récente. A mesure que la terre s'engourdit, s'accrut aussi la puissance du mauvais principe, et son identité primitive avec le soleil, qui admettait de plus belles productions sur la terre, disparut[1]. »

La question de la fin de l'histoire se confond dans la philosophie de M. de Schelling avec celle de l'immortalité de l'âme, et c'est sous ce titre qu'il l'a spécialement traitée[2].

Cette grande idée de Kant selon laquelle l'homme est la fin de la création, idée du reste toute biblique et toute chrétienne dans son principe, M. de Schelling la transforme ainsi : « L'histoire de l'univers est l'histoire du *règne des esprits*, et la cause finale de la première ne peut être reconnue que par celle-ci. » Quant à l'immortalité de l'âme, évidemment il ne peut l'établir comme individuelle, personnelle, tout en faisant de sincères efforts pour la sauver en ce sens « L'âme, dit-il,

[1] *Philosophie und Religion*, p. 66-67.

[2] Là même, p. 68-74.

qui se rapporte immédiatement au corps, ou qui en est le principe producteur, est nécessairement soumise au même sort que lui, au même néant; il en est de même de l'âme en tant qu'elle est le principe de l'entendement, parce que, à ce point de vue encore, elle fait partie du monde fini. La vraie puissance (*das wahre An-Sich*) ou l'essence de l'âme phénoménale, est l'*idée*, son éternelle notion, qui est en Dieu, et qui, unie à l'âme, est le principe de la connaissance éternelle, l'organe de l'intuition intellectuelle. Or, que ce principe soit éternel, impérissable, c'est une proposition identique, et par conséquent, supérieure à toute démonstration. L'existence temporelle n'ajoutant rien à sa réalité, en cessant pour lui, ne saurait non plus en rien la diminuer.» Ainsi ce qui est immortel, c'est l'idée éternelle, le principe divin de l'âme, mais non l'âme phénoménale, l'âme actuelle elle-même. Tout ce qui en elle tient à la vie réelle, au sentiment, à la pensée des choses de ce monde, périt au moment où ce qui en est la véritable essence quitte ce séjour.

Ce principe, l'âme idéale, dit M. de Schelling, n'ayant aucun rapport au temps, on ne peut l'appeler immortelle dans le sens d'une durée individuelle. Car, comme la durée individuelle ne peut se concevoir que relativement au monde fini, l'immortalité, prise ainsi, ne serait réellement qu'une mortalité continuelle, et non une délivrance véritable. Le vœu d'être immortel en ce sens est un désir de l'homme comme être fini, et ne peut trouver place dans l'esprit de celui qui, dès à présent, travaille par la pensée à affranchir son âme des liens du corps.

« C'est donc méconnaître l'esprit de la vraie philosophie que de mettre cette immortalité personnelle au-dessus de l'éternité essentielle de l'âme idéale, et il y a contradiction à vouloir que l'âme dépouille ses liens par la mort, et qu'elle continue néanmoins d'exister individuellement. Si l'union de l'âme avec le corps, union qui constitue proprement l'in-

dividualité, est la conséquence d'une privation, d'une chute, et une punition, il est évident que l'âme ne sera éternellement et vraiment immortelle, qu'autant qu'elle sera relevée de cette chute.»

M. de Schelling admet cependant une sorte de rémunération personnelle et de palingénésie. «La destinée de l'âme après la mort dépend du plus ou moins de succès avec lequel, dès cette vie, elle aura déposé tout égoïsme, et que, par la philosophie, elle se sera élevée jusqu'à l'identité avec l'infini. Selon son degré de perfection à cet égard, elle commencera sur d'autres globes une vie moins dépendante de la matière. Si, au contraire, elle s'est trop abandonnée sur la terre à des penchants sensuels, elle descendra plus bas encore dans l'échelle des existences finies, jusqu'à ce qu'enfin, après avoir dépouillé tout ce qui tient à la matière, elle soit en état de retourner dans la sphère des *idées*, pour vivre éternellement d'une vie toute spirituelle, dans le monde des intelligences.»

C'est la métempsychose sous d'autres termes, une sorte d'*accommodation* du panthéisme idéaliste aux croyances reçues; de la poésie spéculative plutôt que de la philosophie. Il résulte en même temps de là que la seule morale conciliable avec l'idéalisme mystique est une vie contemplative et ascétique. L'essentiel est le plus prompt retour possible à l'absolu, à l'infini, et le moyen en est le renoncement le plus complet à tout ce qui est sensible et terrestre. «Ceux qui ne remplissent leurs âmes que de choses temporelles et passagères sont le plus véritablement mortels : de là leur crainte de l'anéantissement; tandis que ceux qui dès ici-bas se seront nourris de la pensée des choses éternelles, sentent naître en eux la certitude de la vraie immortalité et le mépris de la mort. Si l'on considère le monde fini comme le monde vraiment réel, et l'existence dans ce monde comme la véritable existence, oh! alors ceux qui se seront le plus efforcés de

s'en délivrer comme d'un mal, seront nécessairement le moins immortels en ce sens; ceux, au contraire, qui auront mené une vie toute sensuelle, qui auront borné leur action à sentir, à regarder, à toucher, resteront en pleine possession de cette prétendue réalité, et, assouvis de matière, seront assurés de la plus longue durée en ce sens[1]. »

L'histoire de l'humanité ne se termine pas sur cette terre; elle a son complément, son accomplissement ailleurs, dans le règne des esprits, qui embrasse l'univers. « Le dernier terme des esprits n'est pas de cesser absolument d'être pour soi, mais que cette existence indépendante cesse d'être pour eux une négation, que par conséquent ils soient entièrement délivrés du corps et de tout rapport à la matière. »

« Puisque le monde sensible n'existe que dans l'intuition des âmes, ce retour des âmes à leur origine sera en même temps la dissolution du monde phénoménal, qui finit par se perdre insensiblement dans le monde des esprits. Dans la même proportion que celui-ci se rapproche de son centre, auquel il tend à se réunir, celui-là avance également vers son terme; car les astres aussi subissent des métamorphoses, et s'élèvent insensiblement d'un degré inférieur à un degré supérieur d'existence, jusqu'à ce que tout ait fait retour à l'absolu.

La fin de l'histoire est la conciliation de la chute, le retour des idées à l'absolu, des esprits à Dieu; mais par ce retour elles ne vont pas se perdre dans l'absolu-identique: leur état ne sera plus absolument le même. « La première existence indépendante (*die erste Selbstheit*) des *idées*, dit M. de Schelling, était résultée de l'action immédiate de Dieu, tandis que l'état d'individualité et d'indépendance où elles s'établissent par la réconciliation, elles le tiennent d'elles-mêmes, de telle sorte que, sans préjudice pour l'absolu, elles s'y re-

[1] *Philosophie und Religion*, p. 69-70.

posent comme de véritables substances; et c'est ainsi que la chute devient le moyen de la complète révélation de Dieu. Dieu, en donnant, par la vertu de l'éternelle nécessité de sa nature, une existence distincte aux objets de son intuition, à ses *idées*, les livre à l'existence finie; il en fait en quelque sorte le sacrifice, afin que les *idées*, qui primitivement étaient en lui sans vie propre, après avoir été ainsi appelées à l'existence, deviennent par là même capables de faire retour à lui, et de subsister en lui comme des substances indépendantes, ce qui s'opère par une moralité parfaite.

« Par là, dit M. de Schelling, en finissant, s'achève l'idée qu'on doit se faire de cette *indifférence* ou de cette *absence d'envie* de l'absolu à l'égard de son image, que Spinoza a si bien exprimée lorsqu'il a dit que *Dieu s'aime infiniment lui-même d'un amour intellectuel*[1]. C'est aussi sous cette image de l'amour de Dieu pour lui-même qu'a été représentée l'origine de l'univers, ainsi que son rapport à Dieu, dans toutes les religions dont l'esprit est fondé sur l'essence de la religion. »

Voilà donc comment l'univers visible est l'image de l'univers idéal, qui est primitivement en Dieu, et comment l'histoire est la manifestation de Dieu. L'histoire des esprits ou du monde moral est aussi celle de l'univers physique : celui-ci ne doit son existence qu'à la chute des idées et des esprits, et par le retour de ceux-ci à Dieu, l'univers s'évanouit. Tel est le véritable sens de cette *apocatastase* du panthéisme, de ce rétablissement universel. L'histoire des intelligences est celle de l'univers, et l'histoire de l'univers est celle de la vie divine, de Dieu, se donnant la conscience distincte de ses idées ou de lui-même. L'absolu primitif ne devient Dieu que par là : c'est ainsi que le Dieu de M. de Schelling n'est pas, mais qu'il *devient* indéfiniment. Il faut, sacrifiant soit la per-

[1] Ethica, V, prop. XXXV. *Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.*

sonnalité de Dieu, soit celle des âmes humaines, choisir entre un Dieu qui n'acquiert la conscience claire et distincte de ce qu'il est que par le retour à leur source des idées divines ou des esprits issus de lui, et un Dieu purement collectif, qui n'est que la réunion des esprits devenus réellement indépendants, et qui ne serait ainsi que le *monde moral* de Fichte, personnifié. Ou bien M. de Schelling entend-il réellement, dans sa doctrine de l'universelle réhabilitation, enseigner que la fin de tout développement est un Dieu ayant acquis pleine conscience de lui-même, et régnant sur des intelligences qui subsisteront éternellement en lui, distinctes et comme substances indépendantes, en même temps qu'unies à Dieu? Cette doctrine ne paraît pas conforme aux principes du système. Dans tous les cas il n'enseigne qu'un Dieu qui ne fait que devenir, qui a besoin de se développer pour exister. C'est ce qui résulte clairement même des explications qu'il a données en répondant aux accusations de Jacobi. Un passage surtout de cet écrit est remarquable à cet égard. «Je pose Dieu, dit-il[1], comme l'*Alpha* et l'*Omega*, comme le principe et la fin; mais comme principe, il n'*est* pas encore, il n'est pas ce qu'il est comme fin, et en tant qu'il n'est Dieu, au sens éminent, que considéré comme fin, il ne saurait, à l'état de principe, l'être de la même manière, ni même être nommé Dieu au sens propre. A l'état de principe, il est *Deus implicitus;* à l'état de fin, il est *Deus explicitus*... L'essence de l'identité absolue de l'infini et du fini est Dieu *implicitement;* c'est le même être déjà qui par son évolution devient Dieu personnel.» Il semble que, d'après M. de Schelling, Dieu ne devienne un Dieu personnel que dans la conscience de l'homme, ou plutôt du philosophe. «L'existence de Dieu, dit-il[2], comme être personnel, est le véritable objet de la science, la fin de tous ses efforts, ce qu'elle a poursuivi dans

[1] *Denkmal der Schrift von den gœttlichen Dingen*, p. 112-113.
[2] Même ouvrage, p. 113.

tous les temps. La science est parvenue enfin à ce terme, et cela dans la philosophie même que Jacobi n'a pas craint d'accuser d'athéisme.» Ajoutons, pour notre compte, que si l'on était réduit à choisir entre une pareille doctrine et celle de Jacobi, selon laquelle le savoir d'un Dieu personnel résulte immédiatement de la raison, le choix ne serait pas douteux.

CHAPITRE VI.

CONTINUATION DU CHAPITRE PRÉCÉDENT : LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ET MORALE. — THÉORIE DE LA LIBERTÉ.

On a dû voir déjà par ce qui précède que, bien que compatible avec les plus nobles sentiments et avec la plus haute moralité, l'idéalisme panthéiste n'est pas plus propre à fonder véritablement la morale proprement dite que la religion. Si la vraie religion suppose un Dieu personnel et ayant de toute éternité conscience de lui-même, avec un ordre de choses supérieur, auquel nous tenons par la plus noble partie de nous-mêmes, et dont nous aspirons à devenir citoyens, en conservant la plénitude de notre personnalité, la vraie morale, de son côté, suppose, si ce n'est l'indépendance quant à l'être, cette même personnalité, qui a pour condition la liberté, et avec la foi en ce même ordre supérieur dont nous relevons, la réalité du monde présent et une action positive dans ce monde. Or, la morale entendue ainsi, n'est pas plus possible avec le système que nous analysons, que la religion qui en est la condition et le principe.

«Du principe de l'identité absolue, dit un philosophe allemand, mort trop jeune[1], et nous ne pouvons que nous associer à sa critique sur ce point, ne pourra jamais sortir la diversité, ni de l'unité le multiple. Il est impossible de descendre de l'absolu au fini. Rien de réel ne peut se déduire de l'identité,

[1] Ernst Schmid, *Revision der philosophischen Moral*, dans le *Hermes*, t. XXVII.

destituée elle-même de toute réalité. Or, pour fonder la morale, il est indispensable de poser le fini et l'infini comme également primitifs dans la nature humaine. Pour qu'il soit possible de concevoir l'idée de la morale, il faut admettre la liberté comme faculté de la moralité, et la nature comme sa sphère et sa matière. La liberté sans la nature n'est qu'une liberté logique, sans vie et sans contenu. La moralité suppose quelque chose de contraire à la liberté, un principe du mal, qui ne peut tirer son origine que de la nature. Elle suppose surtout l'individualité, la personnalité.

« Une philosophie qui ne reconnaît pas une différence réelle entre le bien et le mal, est nécessairement anti-morale. Aussi M. de Schelling ne s'est-il jamais spécialement occupé de la science morale proprement dite. Pour bien le juger à cet égard, il faut le suivre dans les diverses périodes de sa vie philosophique. D'abord disciple de Fichte, il passa insensiblement de l'idéalisme au réalisme (à un idéalisme réaliste); plus tard il pencha vers le mysticisme, et alla jusqu'à la théosophie.

« Le problème le plus général pour fonder la moralité, selon le système de Schelling, peut s'exprimer ainsi : *Déduire de l'absolu ou de l'unité absolue, sans recourir à aucun autre principe, l'existence de la diversité ou du multiple;* car la moralité suppose une différence réelle entre la nature et la liberté, une personnalité véritable, un monde objectif, la réalité du bien et du mal, une différence entre les choses, selon leur valeur et leur but. Or, la solution de ce problème est, dans ce système, à jamais impossible, et rien ne peut combler l'abîme qui sépare la morale d'avec la philosophie de l'absolu. Avec quelque zèle que l'école de Schelling s'applique à faire sortir quoi que ce soit de l'*indifférence* absolue, elle ne peut y réussir. Schelling avoue lui-même qu'il n'y a pas de passage de l'infini au fini[1]. L'expérience transformée en con-

[1] *Philosophie und Religion*, p. 34.

naissance rationnelle pure, au moyen de l'intuition intellectuelle, il l'orne de formules *platonico-gnostiques*. De ce qu'il n'y a pas de transition continue de l'absolu au monde réel, il conclut que l'origine de ce monde ne peut s'expliquer que par sa séparation violente de l'absolu, par une sorte de chute, de défection. « La philosophie, dit-il, n'a qu'un rapport négatif « au monde phénoménal; elle en prouve moins l'existence que « la non-existence. » Si l'absolu seul est réel, les choses finies sont sans réalité. Elles ne peuvent donc être expliquées par une transmission de réalité qui leur aurait été faite par l'absolu, mais seulement par leur séparation de l'absolu, par une chute, une déchéance (*Abfall*). Il est difficile d'attacher un sens précis à cette expression; car de deux choses l'une : ou les *idées* déchues étaient encore en Dieu au moment de la chute, ou bien elles étaient déjà indépendantes. Dans le premier cas, la cause de leur chute ou de l'imperfection et du mal a été en Dieu, et Dieu s'est divisé lui-même; dans le second cas, on suppose l'existence qu'il s'agit d'expliquer par la chute : on suppose l'existence d'un multiple hors de l'unité, et par là même la possibilité du mal ou de l'imperfection. »

Tout ce que M. de Schelling ajoute d'explications sur la cause de la chute, ne peut le sauver de ce dilemme. Il a beau établir une distinction entre la simple possibilité de la chute et sa réalisation, et dire que la première seule est dans l'absolu, et la seconde dans les choses[1] : cette distinction est vaine; car tout ce qui est possible en Dieu doit nécessairement se réaliser. C'est d'ailleurs une chose grave déjà que d'admettre en Dieu la possibilité du mal. Puis, en attribuant la réalisation de la chute aux choses, on suppose leur existence antérieurement à la défection, imaginée pour expliquer cette même existence. C'est ainsi que l'auteur de ce sys-

[1] *Philosophie und Religion*, p. 37.

tème tourne constamment dans un cercle vicieux, présupposant toujours ce qu'il prétend établir. Il distingue en Dieu le *fondement* et l'*existence;* il suppose encore en Dieu la différence qu'il prétend expliquer, puisqu'il en déduit le monde et ses différences. Les choses, dit-il, diffèrent de Dieu *toto genere,* infiniment : elles doivent donc avoir un autre fondement, un autre principe que Dieu. Mais rien n'étant hors de Dieu, cette contradiction ne peut se résoudre que si l'on admet que les choses ont leur principe *dans ce qui en Dieu n'est pas lui-même*[1]. Ce quelque chose qui est en Dieu, et qui n'est pas lui-même, est le fondement ou le principe de sa propre existence. Or, comme il n'y a rien antérieurement à Dieu, et rien hors de Dieu, il faut bien que le principe de son existence soit en lui-même. Ce principe n'est pas Dieu en tant qu'il existe : c'est la nature de Dieu, un être inséparable de lui, et pourtant distinct de lui. Dans le fondement ou le principe de Dieu, est déjà implicitement renfermée son existence; mais celle-ci ne s'en dégage, ne se réalise que par un désir d'exister, la *soif de l'existence.* La nature virtuelle ou primitive de Dieu étant le principe éternel de son existence, elle renferme, quoique caché, l'Être divin, à peu près comme dans les ténèbres d'un abîme brille un éclair de vie[2]. Cette évolution de Dieu s'opère insensiblement, et les divers degrés de cette évolution constituent les formations diverses de la création, ainsi que les différences entre l'esprit et la matière, la liberté et la nature, le bien et le mal.

En même temps qu'il détruit la réalité du monde comme théâtre de l'action morale, M. de Schelling, en niant, en laissant problématique l'éternelle et primitive personnalité de Dieu, ôte à la loi morale sa garantie nécessaire. Appliquant à Dieu lui-même la loi de causalité, il le fait naître, pour

[1] *Untersuchungen über die Freiheit*, dans le t. I des *Philosophische Schriften*, p. 431.

[2] *Untersuchungen über die Freiheit*, p. 434.

ainsi dire, de quelque chose qui n'est pas lui en acte, mais en puissance seulement. Au-dessus de l'*existence* et de ce qui en est le *fondement* immédiat (*der Grund*), il imagine un principe plus élevé, plus abstrait, qu'il appelle le *fondement primitif* (*der Urgrund*), ou ce qui est sans cause ou *sans fond* (*der Ungrund*), essence absolument pure, une et identique, qui est indifférence absolue. Tel est le principe suprême, principe semblable à l'*unité* absolue des Néoplatoniciens ou au *Zèruanè Akèrènè* du Parsisme, d'où M. de Schelling prétend en définitive déduire Dieu et toutes les différences. Mais tout, dans ce principe, étant absolument un, il n'y a rien en lui qui puisse motiver une division, une *diremption*, comme dira Hegel. On peut dire avec les Néoplatoniciens que l'unité produit nécessairement, qu'elle a en soi la puissance du mouvement; mais comment produira-t-elle la dualité, autre chose qu'elle? Dire que l'absolu a soif d'exister, c'est une métaphore qui n'explique rien; et avancer que l'absolu se divise en deux principes également éternels, c'est trancher le nœud et non le résoudre.

Quant aux rapports du monde objectif avec Dieu, il y a, selon M. de Schelling, deux systèmes possibles, l'un idéaliste, l'autre réaliste; mais tous deux, dit le critique que nous avons déjà cité, aboutissent au panthéisme. Dans les deux systèmes, tels qu'il les conçoit, la réalité du monde phénoménal, en tant que distincte de Dieu, est niée, et dès lors c'est chose indifférente ou de passer de l'idéal au réel, et d'absorber l'univers en Dieu, ou de passer du réel à l'idéal, et de faire absorber Dieu dans le monde, en faisant de Dieu l'âme universelle. Ce dernier système, cependant, est trop évidemment antipathique à la morale. C'est pour cela que M. de Schelling, lorsqu'il s'occupe de philosophie pratique et religieuse, fait toujours prédominer le côté idéaliste de sa philosophie. Les expressions diverses dont il se sert, en parlant de l'univers, qu'il appelle tour à tour une manifes-

tation, une évolution de Dieu, une affirmation objective de Dieu, Dieu se posant, se reconnaissant, se contemplant lui-même, etc., ont toutes un sens idéaliste ou panthéiste, refusant au monde toute réalité véritable. Les deux hypothèses de la *chute* et d'un *fondement primitif* conduisent au même résultat. La chute ne produit rien de réel; car ce qui est tombé est un pur néant, un système d'êtres imaginaires, le monde sensible est une vaine apparence. M. de Schelling qualifie lui-même son système de panthéisme, tout en protestant contre toute application grossière à sa doctrine de ce qu'on appelle vulgairement ainsi[1]. Or, quand il s'agit de la réalité de l'univers, panthéisme équivaut à idéalisme. L'un et l'autre nient cette réalité, et se distinguent seulement en ce que le dernier identifie le monde avec le moi ou l'intelligence, tandis que le premier l'identifie avec Dieu.

Quant à la liberté morale, considérée comme une faculté réelle, M. de Schelling, dans l'ouvrage qu'il a spécialement consacré à cette grande question, la déclare incompatible avec l'idée de l'évolution de l'absolu identique, et néanmoins il cherche à la sauver, à la maintenir dans un certain sens. « Il est de la dernière importance, dit-il[2], de voir ce que devient l'idée de liberté dans le système universel : c'est la seule manière de bien déterminer cette notion, et c'est par là seulement que la philosophie a du prix. C'est le besoin de résoudre ce grand problème qui a été le mobile secret de toute étude philosophique.... Si le panthéisme n'est autre chose que la doctrine de l'*immanence* des choses en Dieu, tout système de la raison y conduit dans un sens ou dans un autre; mais l'essentiel, c'est le sens qu'on y attache. Sans doute le panthéisme peut se concevoir comme fatalisme, mais il ne se conçoit pas ainsi nécessairement. Ce qui le prouve, c'est que beaucoup de penseurs y ont été poussés précisément par

[1] *Von der Freiheit.* Œuvres philos., t. I, p. 502.
[2] *Von der Freiheit*, p. 401-404.

le plus vif sentiment de la liberté. La plupart, s'ils étaient sincères, conviendraient que, selon leur manière de voir, la liberté individuelle leur paraît en contradiction avec presque tous les attributs d'un être suprême. Avec la liberté, en effet, est posée, à côté de la toute-puissance divine, une puissance d'action absolue dans son principe, ce qui implique. Une causalité absolue étant attribuée à un être, ne laisse à tous les autres qu'une absolue passivité. Ainsi que dans le ciel le soleil éteint toutes les autres lumières, ainsi la puissance infinie efface toute puissance finie. A cela se joint la dépendance où tous les êtres sont de Dieu, et par laquelle leur durée est une création constamment renouvelée. Dire que Dieu retient en quelque sorte sa puissance, pour que l'homme puisse agir librement, cela n'explique rien; car si Dieu suspendait un instant son action, l'homme cesserait d'être aussitôt. »

En présence de cette argumentation, il n'y a, selon M. de Schelling, qu'un moyen de sauver la liberté humaine : « C'est de transporter l'homme avec sa liberté dans l'être divin lui-même, et de dire que l'homme est en Dieu, que son activité fait partie de la vie divine. C'est ainsi que dans tous les temps les mystiques et les âmes religieuses sont arrivés à la foi dans l'unité de l'homme avec Dieu, et cette foi semble tout aussi bien satisfaire le sentiment que la raison spéculative. Il y a plus : l'Écriture elle-même trouve précisément dans la conscience de la liberté le gage et la preuve de la croyance que nous vivons en Dieu. Comment alors y aurait-il contradiction entre la liberté et une doctrine que tant d'hommes ont invoquée, précisément pour sauver cette même liberté? »

Cette solution de la difficulté, en présence de la réalité, ne saurait satisfaire la raison. Le panthéisme est évidemment incompatible avec la liberté d'action de tous les êtres dérivés. Dans ce système, où toute activité est activité divine, la dépendance quant à l'être entraîne nécessairement la dépendance quant à l'action et au mouvement, tandis que selon le

sentiment commun, les êtres raisonnables, bien qu'ontologiquement dépendants de Dieu et soumis à sa puissance, ont la faculté de se déterminer par eux-mêmes avec une entière liberté, condition de toute moralité et de toute responsabilité morale.

Ailleurs M. de Schelling dit que l'être déchu n'est vraiment libre qu'autant qu'il est en même temps dans l'absolu, qu'il n'est réellement libre que dans la nécessité absolue. La liberté *abstraite*, conçue en dehors de la nécessité, est une illusion. La vraie liberté est identique avec la nécessité absolue; c'est une nécessité intelligible, qui résulte inévitablement de la nature de l'agent[1]. — Si Judas devint traître, ni lui-même, ni personne ne pouvait l'en empêcher, et néanmoins il trahit son maître volontairement et avec une pleine liberté[2]. Comment concilier cela? D'après cette doctrine, l'animal obéissant à son instinct, la plante se développant organiquement, la pierre qui tombe, seraient tout aussi libres que l'homme, puisque tous ils agissent selon la nécessité de leur nature. Le système de M. de Schelling, à cet égard, est un *fatalisme intelligible*, identique au fond avec le dogme de la prédestination. Qu'importe, en effet, pour la responsabilité morale, que la prédestination soit le produit d'un décret absolu de Dieu, ou qu'elle soit, comme le dit M. de Schelling, la conséquence d'un *acte contemporain de la création*[3], par lequel est prédéterminé tout ce qui arrive?

Une philosophie selon laquelle il n'y a rien de réel hors du *tout-un*, et qui identifie les créatures avec le créateur, considéré comme totalité absolue, détruit dans le monde toute véritable individualité, et la personnalité humaine n'y est pas moins compromise que la liberté. A la vérité, M. de Schelling a cherché à échapper à cette conséquence de sa

[1] *Von der Freiheit*, p. 463.
[2] Là même, p. 471.
[3] Là même, p. 471.

doctrine; mais ce qu'il dit pour sauver la personnalité est plus subtil que solide. Il prétend que l'*immanence* des choses en Dieu n'en détruit pas l'existence individuelle, que leur dépendance n'en détermine pas la nature, mais seulement l'origine. Si ce qui est compris dans un autre n'était pas quelque chose de réel, dit-il, il y aurait compréhension sans rien qui fût compris, ce qui est absurde[1]. A l'appui de cette assertion, il cite le rapport d'un membre à l'organisme dont il fait partie, tel, par exemple, que celui de l'œil au corps animé, et il attribue à l'œil une vie indépendante, de la liberté même, liberté dont il fait preuve, dit-il, en se permettant parfois d'être malade. Les adversaires du système n'auraient pu rien imaginer de mieux pour rendre plus sensible l'objection dont il s'agit. Ainsi que l'œil ou la main se meut selon la volonté de l'homme, et qu'ils font partie intégrante de son organisme, sans la totalité duquel ils ne sont rien, ainsi les hommes agissent poussés par une volonté supérieure, et de la même manière ils font partie de l'organisme universel. Telle est la seule individualité, telle est la seule liberté que puisse admettre le panthéisme, sous quelque forme qu'il se présente.

Sous aucune forme non plus il ne peut rendre compte de l'existence du mal, et fournir une théodicée suffisante. Pour éviter le dualisme, M. de Schelling est réduit à placer l'origine du mal dans l'absolu lui-même, compromettant ainsi soit la réalité du mal, soit l'idée de Dieu comme être tout parfait. Le mal, s'il est réel, ne peut être attribué à Dieu, et cependant, selon ce système, il n'y a rien hors de Dieu, ni hors Dieu (*nihil extra, nihil præter deum*); il faut donc ou nier le mal ou le déduire de quelque chose qui ne soit pas hors de Dieu, et qui néanmoins ne soit pas Dieu. Or, c'est là ce que M. de Schelling appelle le *fondement* ou le principe de

[1] Même ouvrage, p. 412-413.

Dieu, qui n'est pas Dieu existant *actuellement*, et qui pourtant n'est pas hors de lui, Dieu ayant nécessairement son principe en soi : c'est la *nature en Dieu* (*die Natur in Gott*), un être inséparable, mais distinct de lui[1]. Dieu, pour exister, a besoin d'un principe qui, bien qu'il soit en lui, diffère néanmoins de lui. C'est là qu'est l'origine du mal. Ainsi deux principes sont nécessaires à la manifestation de Dieu ; rien ne peut se manifester que par son opposé, l'amour par la haine, l'unité par la désunion, la perfection par l'imperfection. C'est un retour au dualisme sous une autre forme, et par là même que l'unité se divise, elle s'évanouit. De cette manière, Dieu, en tant qu'il *existe*, est à la vérité absous du mal, mais il y est sujet lui-même, et il n'est justifié qu'aux dépens de sa souveraineté absolue. Ainsi le Dieu de M. de Schelling est sujet à un destin ; il a besoin de naître, il est passif, il n'est pas l'être suprême, et la question à résoudre est demeurée sans solution. Mais qu'importe au fond cette question au panthéisme? Selon le principe de l'identité, il n'y a pas de réelle différence entre le bien et le mal, et fidèle à cette doctrine de la coïncidence des opposés, M. de Schelling a pu dire que le bien et le mal étaient identiques. Voici ce passage important de son traité de la *Liberté*[2] : « S'il n'y avait pas dans un corps un principe de froid, il ne serait pas sensible au chaud. Il est impossible de concevoir une force d'attraction ou une force de répulsion prise en soi : elles se supposent réciproquement. C'est pour cela que *dialectiquement* parlant il est juste de dire que le bien et le mal sont identiques, une seule et même chose envisagée sous deux aspects, ou que le mal considéré en soi, c'est-à-dire, dans la racine de son identité, est le bien, de même que d'autre part le bien, considéré dans sa désunion, dans sa non-identité, est le mal. C'est pour cela qu'on a raison de dire que

[1] *Von der Freiheit*, p. 429.

[2] Là même, p. 489.

celui qui n'a pas en lui de force pour le mal, est aussi incapable de bien. Les passions, auxquelles notre morale négative fait la guerre, sont issues d'une même racine avec les vertus qui y correspondent. L'âme de toute haine, c'est l'amour, et la colère la plus violente n'est que le calme troublé et excité dans son centre le plus intime. Dans une juste mesure et dans leur équilibre organique, les passions sont l'énergie de la vertu même et ses instruments immédiats.» M. de Schelling a beau protester contre cette interprétation: évidemment c'est là nier, non pas seulement toute différence absolue entre le bien et le mal dans la nature, mais encore entre le bien et le mal dans le monde moral, entre le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête. Le mal moral, dit-il ailleurs, ainsi que la maladie, n'est pas une chose réelle, mais un fantôme, un phénomène, un météore[1]. Selon d'autres passages, le mal ne peut jamais se réaliser; ce n'est qu'une tendance au mal. Le péché est un produit qui tend à l'existence, et qui n'est jamais réellement, qui se donne l'apparence de la réalité, comme le serpent emprunte de la lumière ses trompeuses couleurs[2].

Ces conséquences de sa doctrine, il est juste de le reconnaître, sont loin de la pensée de notre philosophe, et il a fait de sincères efforts pour les éviter. S'il n'a pas réussi, la faute en est au panthéisme : le sien est infiniment supérieur à celui de Spinoza, et se rapproche plutôt de celui des Néoplatoniciens[3]. Dans sa pensée, la philosophie de M. de Schelling devait donner toute satisfaction au sentiment moral. «Un système, dit-il[4], qui est en contradiction avec les plus nobles

[1] *Von der Freiheit*, p. 441.

[2] Là même, p. 456, 457, 461, 474.

[3] Nous renvoyons à la note IX quelques fragments du *Traité de la liberté*, où l'auteur s'explique sur sa philosophie en général et sur ses rapports avec le spinozisme.

[4] *Von der Freiheit*, p. 507.

sentiments, avec la conscience morale, n'est pas un système de la raison, mais de la déraison.»

Du reste, M. de Schelling veut que la morale ne soit fondée uniquement ni sur le devoir et le respect de la loi, ni sur le sentiment et l'amour[1]. La morale du sentiment, selon lui, sans celle du devoir, est une fleur sans fruit; mais cette dernière ne suffit pas non plus. La vraie moralité n'est pas l'effet d'une libre activité réglée sur la loi; elle est le résultat d'une nécessité intérieure et divine. Celui-là n'est pas réellement vertueux qui est dans le cas de s'enquérir d'abord de ce que commande le devoir; l'homme vertueux est celui qui se sent dans l'impossibilité de faire autre chose que ce qui est bien.

CHAPITRE VII.

LA PHILOSOPHIE DE L'ART. — DU RAPPORT DES ARTS A LA NATURE.

Selon M. de Schelling, l'art est ce qu'il y a de plus élevé, et la théorie de l'art est le couronnement de la science philosophie. Il en a exposé les principes dans la sixième partie de l'*Idéalisme transcendantal*[2]; il a complété sa pensée sur cette matière dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques*[3], et avec plus de détails dans un discours prononcé en 1807 au sein de l'Académie des Sciences de Munich, sur le *Rapport des arts du dessin à la nature*[4]. Nous en extrayons les idées les plus importantes sur l'art en général, et en particulier sur les arts d'imitation.

M. de Schelling distingue entre ce qu'il appelle la *construction historique* et la *construction philosophique* de l'art. La première, qui correspond à ce que nous appelons *critique*,

[1] *Von der Freiheit*, p. 478.

[2] Voyez ci-dessus, p. 195.

[3] Dans la dernière leçon.

[4] *Ueber das Verhæltniss der bildenden Künste zu der Natur;* dans les *Philosophische Schriften*, t. I, p. 341-396.

suppose la connaissance des monuments, les juge et les explique dans leur rapport avec le développement général de l'esprit. La seconde a pour objet l'intuition intellectuelle de l'art, et l'explique au point de vue spéculatif, comme partie essentielle dans l'évolution de la conscience.

Mais dans quel sens l'art peut-il être l'objet de la philosophie, qui ne doit s'occuper que de la vérité absolue, de choses purement intelligibles? Il ne saurait être question ici de l'art tel que le conçoit et le recherche le vulgaire, mais de cet art qui, selon l'expression des anciens, est un instrument des dieux, et nous révèle de divins mystères; il s'agit de cette beauté incréée, dont la chaste lumière n'illumine que les âmes pures : l'art est pour le philosophe une manifestation nécessaire, une émanation immédiate de l'absolu, et ce n'est qu'autant qu'il peut se concevoir ainsi, que l'art a de la réalité pour le sage[1].

Mais, s'il en est ainsi, comment expliquer la sentence d'excommunication prononcée par le divin Platon, le prince des philosophes, contre les poëtes? Comment concilier avec cette sentence l'éloge que Platon fait ailleurs d'une autre poésie? Évidemment Platon n'a voulu condamner que le réalisme en poésie, et il a eu le pressentiment d'une poésie de l'infini, de la poésie chrétienne, opposée à celle de l'antiquité, comme l'infini l'est au fini[2].

Cependant, comment sera-t-il possible au philosophe de trouver le secret du génie? Qui pourrait comprendre ce principe mystérieux auquel obéit l'artiste, si ce n'est l'artiste lui-même qui en subit la divine influence? Comment *construire,* comment expliquer ce qui est tout aussi incompréhensible dans son origine que merveilleux dans ses effets? Est-il possible de déterminer par des lois ce qui, dans son essence, n'est soumis à aucune loi? Le génie n'est-il pas

[1] *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, p. 306-308.
[2] Là même, p. 308-311.

tout aussi incompréhensible qu'il est spontané et que nulle loi ne peut le produire? Comment, par la pensée, s'élever par delà de ce qui est, évidemment, ce qu'il y a de plus libre, de plus absolu dans l'univers? comment découvrir un nouvel horizon au delà de l'infini?

Faire cette objection, c'est ne saisir l'art que dans ses effets, c'est ignorer la dignité de la philosophie et son rapport à l'art. Tout dans l'univers a son type, sa place dans l'universel développement, et la philosophie embrasse tout. L'art, bien qu'il soit identité absolue du réel et de l'idéal, est pourtant à la philosophie comme la réalité est à l'idéal. L'art est à la philosophie comme le type est à son *antitype*, à son pendant. Voilà pourquoi le philosophe voit plus clairement l'essence de l'art que l'artiste lui-même, en tant que celui-ci n'est pas philosophe. Non-seulement l'art peut devenir l'objet du savoir philosophique, mais encore il n'y a pas hors de la philosophie un savoir absolu de l'art. Le génie se gouverne par ses propres lois, et il n'est génie qu'autant qu'il est la plus haute légalité; mais c'est précisément cette législation absolue que la philosophie connaît, elle qui s'élève jusqu'à la connaissance de toute autonomie. C'est pour cela que, dans tous les temps, on a vu que le véritable artiste est calme, simple, grand et sublime comme la nature. Cet enthousiasme qui ne voit dans l'artiste que le génie libre de toute règle, est lui-même né de la réflexion, qui ne voit du génie que le côté négatif; c'est un enthousiasme de seconde main, et non point celui qui inspire véritablement l'artiste, et qui est tout à la fois liberté divine et la plus haute, la plus pure nécessité[1].

Il y a dans l'art un côté incompréhensible, absolu, et un côté technique. S'il appartient au philosophe plus qu'à personne de connaître celui-là, celui-ci ne le regarde que d'une manière générale. La philosophie ramène les lois sous lesquelles l'art se manifeste, aux *idées;* car les formes de l'art

[1] Ouvrage cité, p. 315-316.

sont les formes même des choses telles qu'elles sont dans leurs types, et en ce sens elles font partie de la philosophie de l'art, tandis que les règles de l'exécution lui sont étrangères. La philosophie de l'art en général est expression du monde absolu sous la forme de l'art[1]; elle n'a d'autre but qu'elle-même, tandis que la théorie se rapporte au particulier, et expose les règles d'après lesquelles une œuvre doit s'exécuter selon le but qu'on se propose.

A cette occasion, M. de Schelling expose l'idée d'une histoire philosophique de l'art, telle à peu près que depuis elle a été exécutée par Hegel. «Pour donner une base solide aux jugements d'esthétique, il importe, dit-il, d'appliquer le principe absolu de l'art à toutes ses formes. Or, cette construction de l'art considéré dans chacune de ses formes déterminées, conduit nécessairement à leur construction historique, qui les détermine selon les conditions du temps. Elle peut d'autant plus facilement s'étendre à toute l'histoire de l'art, que le dualisme universel (l'opposition de l'idéal et du réel) est également représenté dans ce domaine par l'opposition de l'art antique et de l'art moderne, opposition que la poésie elle-même, aussi bien que la critique, a surtout fait ressortir de nos jours même.» M. de Schelling fait ici allusion à l'avénement en Allemagne, au commencement de ce siècle, de la poésie et de la critique romantiques, dont Novalis, Tieck et les frères Schlegel étaient les principaux organes. La construction étant en général conciliation, réduction des oppositions, continue-t-il, et les oppositions qui se rencontrent dans l'histoire de l'art n'ayant rien d'essentiel, pas plus que le temps lui-même d'où elles sont nées, la construction philosophique les ramènera à leur source commune, et par là même en fera mieux comprendre la nature[2].

[1] *Ueberhaupt ist Philosophie der Kunst Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst.* Là même, p. 317.

[2] Même ouvrage, p. 319-320.

La philosophie de l'art, dans le système de M. de Schelling, est pour la philosophie en général d'un intérêt particulier et indépendant de toute application à la culture même des arts. L'art est, selon lui, l'imitation et comme le symbole et le document de cette activité tout à la fois consciente et inconsciente qui produit éternellement l'univers; car telle est la nature du génie, que tout en obéissant à une impulsion mystérieuse et aveugle, il a néanmoins conscience de sa production. L'art est une intuition productive, dans laquelle le moi est, en même temps et dans un même produit, agissant avec conscience et sans conscience. « La philosophie de l'art, dit-il, est la fin nécessaire du philosophe, parce que dans l'art, il voit la nature intime de la science comme dans un miroir magique, symbolique. Il s'y intéresse pour elle-même, parce qu'elle est pour lui la construction d'un monde tout aussi fermé en soi que l'est la nature. Par elle le naturaliste inspiré apprend à connaître véritablement les types primitifs des formes, qui dans la nature ne sont exprimées que confusément, et les œuvres de l'art lui montrent symboliquement comment les choses sensibles procèdent des idées. Elle intéresse au plus haut point l'homme religieux, elle lui est indispensable, à cause du lien étroit qui unit l'art avec la religion, en ce qu'il est impossible, d'une part, de fournir à celui-là un monde poétique ailleurs que dans la religion, et d'autre part de revêtir celle-ci d'une forme objective autrement que par l'art[1]. »

C'est dire en d'autres termes que l'art, au sens philosophique, ne vit que par la religion, et que la religion ne peut se réaliser, apparaître au dehors, que par l'art.

Cette philosophie doit enfin, dit M. de Schelling, avoir une grande importance aux yeux de l'homme d'État; car l'art est une partie nécessaire et intégrante d'un corps politique conforme aux *idées;* et il ajoute que dans l'antiquité les

[1] Même ouvrage, p. 321-322.

fêtes, les monuments, les spectacles ne formaient, avec toutes les actions de la vie publique, que des branches diverses d'une seule et même œuvre d'art, objective et vivante[1].

On voit par ce qui précède dans quel sens notre philosophe entend que l'art est l'imitation de la nature. Dans les œuvres de l'art, le génie imite l'action créatrice dont la nature est le produit. Les *idées* seules sont absolument belles, et les choses n'en sont que d'imparfaites copies ; l'art les exprime de son côté avec plus de perfection que la nature. Ainsi l'art imite moins la nature qu'il ne rivalise avec elle, en offrant aux sens une image réelle des idées, plus parfaite que les choses qu'il semble reproduire.

Dans le *Discours sur le rapport des beaux-arts avec la nature,* l'auteur commence par faire à sa manière l'historique de la philosophie de l'art, et spécialement des interprétations diverses qu'on a données jusqu'à lui du principe de l'imitation. Il condamne toutes les théories du beau uniquement fondées sur des considérations de psychologie. L'artiste, tout le monde en convient, doit imiter la nature ; mais l'essentiel est de savoir ce que c'est que la nature, et comment elle doit être imitée.

D'après une expression antique, l'art doit être une *poésie muette.* Cela voulait dire sans doute, dit M. de Schelling, que l'art doit, comme la poésie, exprimer des idées, mais par d'autres moyens que le langage, c'est-à-dire, comme la nature, par des formes, des œuvres silencieuses. L'activité artistique est une force productive analogue à la nature.

Toutes les théories modernes sont parties du principe que l'art doit imiter la nature ; mais toutes n'ont pas compris la nature de la même manière. Tandis que pour le vulgaire la nature n'est qu'un ensemble inorganique et sans vie de choses multiples juxtaposées dans l'espace comme dans un réservoir, ou encore le sol d'où l'on tire sa subsistance, elle est

[1] Même ouvrage, p. 323.

pour le philosophe inspiré une force primitive, sainte, créatrice, qui produit activement toutes choses de son propre sein : c'est dans ce sens que l'art doit l'imiter, qu'il doit faire comme elle. Mais ce n'est pas ainsi que l'entendaient ceux qui dans les temps modernes proclamèrent le principe de l'imitation. Selon eux, la nature n'était qu'une image muette, absolument morte, sans âme, sans aucune idée qui la vivifiât, un vain échafaudage de formes, que l'art devait imiter sur la toile ou dans le marbre par une image plus vaine, plus morte encore que son modèle : doctrine en tout semblable à la pratique de ces peuplades barbares qui, ne voyant rien de divin dans la nature, en tiraient de vaines idoles, tandis que les Hellènes, qui partout ressentaient dans la nature la présence d'une âme vivante, la savaient gouvernée par de véritables dieux.

Cependant le principe absolu de l'imitation (tel que l'avait formulé Boileau, en disant que *d'un pinceau délicat l'artifice agréable, du plus hideux objet fait un objet aimable*) fut modifié en ce sens que l'imitation ne devait s'appliquer qu'à reproduire la belle nature, ce qu'il y avait de plus beau, de plus parfait[1]. Mais en le modifiant ainsi, l'on admettait que dans la nature le laid se trouvait mêlé au beau, le parfait à l'imparfait. Or, s'il en est ainsi, si l'art se borne à imiter servilement, à quel caractère distinguera-t-on ce qui est beau d'avec ce qui ne l'est pas, ce qui est plus parfait d'avec ce qui l'est moins[2]?

Rien même ne fut changé, quant à l'essentiel, alors que l'on commença généralement à comprendre l'insuffisance de ce principe. Une nouvelle époque fut inaugurée dans la théorie de l'art par Winkelmann; mais en général la manière de voir quant à la nature demeura la même. Il est vrai, Winkelmann, éclairé par la contemplation des monuments

[1] Batteux.

[2] Œuvres philosophiques, t. I, p. 345-347.

antiques, rendit à l'art toute sa dignité, toute sa liberté, en enseignant qu'il avait pour but de s'élever au-dessus de la nature par des créations idéales, d'exprimer des idées; mais le plus grand nombre le comprit mal. La doctrine erronée selon laquelle la nature n'était qu'un simple produit, subsista, et l'on fut loin encore de la concevoir comme vivante et activement productive. L'objet de l'imitation changea, mais il y avait toujours imitation. A la place des choses de la nature se substituèrent les œuvres de l'art antique, dont on s'appliquait à imiter les formes extérieures, sans l'esprit qui les anime. D'un autre côté, il est vrai, les artistes, depuis Winkelmann, se faisaient de la beauté des idées plus élevées, mais ces idées n'étaient que comme de belles paroles auxquelles les actions ne répondent point. La théorie s'était portée à l'autre extrême, et l'on était bien loin encore de ce milieu vivant où est la vérité[1].

Qui oserait dire que Winkelmann n'a pas eu le sentiment le plus profond de la beauté? Cependant elle ne lui apparaissait que décomposée en ses éléments, d'une part comme beauté idéale, qui découle de l'âme, d'autre part comme beauté des formes. Mais le lien qui unit les deux éléments, lui échappait : il ignorait comment les formes sont elles-mêmes produites par l'idée, par quelle puissance l'idée et son expression, l'âme et le corps sont créés comme d'un seul jet. Il lui manquait de concevoir la nature elle-même comme divine, et de retrouver dans l'harmonie de l'univers cette suprême beauté qu'il voyait en Dieu[2].

Ainsi l'essentiel, pour se faire de l'art une idée juste, et pour comprendre son rapport à la nature, c'est de concevoir la force qui est l'âme de celle-ci, comme identique avec la force qui est l'essence de notre esprit. Les formes des choses, il faut les comprendre comme étant les formes même

[1] Là même, p. 347-349.
[2] Là même, p. 349-351.

de l'intelligence, comme issues du même principe que celles-ci. Il faut reconnaître au delà de la forme extérieure des choses une force unique, qui est la même dans les productions de la nature et dans celles de l'art. Il faut retrouver dans la nature une science active, identique avec celle de l'esprit, et fondée sur le même principe que celle-ci. Sans doute, la science par laquelle agit la nature, n'a rien de commun avec la réflexion : en elle l'idée coïncide avec l'action, le dessein avec l'exécution. C'est pour cela que la matière brute aspire aveuglément à se revêtir d'une forme régulière, et qu'elle affecte, à son insu, des formes purement stéréométriques. La plus haute géométrie est innée dans les astres, et ils l'exercent comme d'instinct dans leurs mouvements. Cette science naturelle éclate avec plus d'évidence, bien qu'elle ne soit pas comprise par eux, dans les animaux, qui produisent des effets plus excellents qu'eux-mêmes : tel l'oiseau, enivré de musique, se surpasse lui-même, en produisant des sons pleins d'âme et d'harmonie; tel l'insecte exécute, sans l'avoir appris, les œuvres d'architecture les plus admirables. Ainsi tout est animé par cet esprit universel, qui ne se montre dans toute sa force, dans toute sa perfection, que dans l'intelligence humaine[1].

Cette science active et spontanée est, dans la nature et dans l'art, le lien qui unit l'idée et la forme, l'âme et le corps. A chaque chose préside un concept éternel, qui a son origine dans l'intelligence infinie; mais par quel moyen cette idée se réalise-t-elle ou prend-elle un corps? Uniquement, dit M. de Schelling, par la science créatrice, qui est tout aussi nécessairement unie à l'intelligence infinie que dans l'artiste l'essence qui conçoit l'*idée* de la beauté immatérielle, est unie à celle qui l'exprime d'une manière sensible. L'artiste sera d'autant plus heureux que les dieux lui auront accordé à un plus haut degré ce génie créateur, et une œuvre d'art sera

[1] Même ouvrage, 352-353.

d'autant plus excellente, qu'elle révèlera davantage cette puissance créatrice.

Il y a longtemps qu'on a compris que, dans l'art, tout n'est pas produit avec conscience, qu'à l'activité consciente doit se joindre, dans la production, une force inconsciente, et que ce qu'il y a de plus grand dans l'art est le produit du concours de ces deux facteurs. « Les œuvres qui ne sont pas marquées au sceau de cette science inconsciente, se reconnaissent à l'absence de cette vie indépendante de l'artiste, qui l'anime à son insu, tandis que là où elle est présente l'art communique à son ouvrage, avec le caractère de la plus haute clarté, qui satisfait l'entendement, cette réalité merveilleuse par laquelle il paraît semblable à une production de la nature[1]. »

Ainsi le génie est à la fois productif comme la nature et comme l'esprit : il obéit secrètement à un instinct divin, en même temps qu'il raisonne sa production : c'est une abeille intelligente. Il participe de la faculté créatrice divine, et c'est pour cela qu'il sera d'autant plus près de la nature qu'il cherchera moins à la copier matériellement, et qu'il s'inspirera davantage des idées, qui sont le type commun des œuvres de l'art et des produits naturels. Ce sont deux activités issues d'une même source. Il n'imite pas la nature dans le sens vulgaire ; il fait comme elle, ou plutôt comme l'âme divine qui l'anime et qui se manifeste en elle.

Tel nous paraît le vrai sens de cette doctrine en partie renouvelée de Platon, et conséquence nécessaire de la philosophie générale de l'auteur.

Kant avait dit qu'en général la perfection était un retour intelligent à la nature. Cela est vrai de la civilisation et aussi de l'art. Voici comment M. de Schelling entend cette proposition. Dans tous les êtres naturels, dit-il[2], l'idée vivante n'agit qu'aveuglément ; si elle agissait de même dans l'ar-

[1] Même ouvrage, p. 354.
[2] Ouvrage cité, p. 354.

tiste, le génie ne se distinguerait pas de la nature. D'un autre côté, si l'artiste se subordonnait entièrement à la réalité, se bornant à la copier avec une servile fidélité, il produirait des masques et non des œuvres d'art. Il faut donc qu'il s'écarte de la créature, mais uniquement pour s'élever jusqu'à la force créatrice. Par là il se transporte dans la sublime région des idées pures : il abandonne la réalité, mais c'est pour la reconquérir plus belle, plus véritable, et c'est dans ce sens qu'il revient à la nature. Il doit, en effet, rivaliser avec cet esprit qui agit dans les choses naturelles, qui ne s'y exprime que par des symboles, et ce n'est qu'autant qu'il réussit, par une imitation intelligente, à le saisir, à le comprendre, qu'il peut produire véritablement.

On comprend maintenant, continue M. de Schelling[1], ce que signifie ce vulgaire précepte qui prescrit aux artistes d'*idéaliser la nature*. Ce précepte semble né de l'opinion selon laquelle la vérité, la beauté, la bonté seraient absentes de la réalité. Mais s'il en était ainsi, la tâche de l'artiste ne se bornerait pas à idéaliser la réalité en y ajoutant quelque chose; son devoir alors serait de la mépriser, de mettre tout autre chose à sa place, afin de produire de la vérité, de la beauté. Or, qu'y a-t-il de vrai, si ce n'est la réalité, et qu'est-ce que la beauté, si ce n'est l'être sans tache et sans défaut? Comment serait-il possible de surpasser la nature, l'art demeurant toujours au-dessous d'elle? L'art peut-il, par exemple, donner à ses œuvres la vie réelle? Ainsi d'une part on prétend surpasser la nature, faire mieux qu'elle, et d'autre part, il est manifeste qu'il est impossible de l'atteindre. Cette impuissance prétendue de l'art et sa prétendue supériorité sur la nature découlent d'un même principe, et s'expliquent aisément, si l'on admet que le but de l'art est d'exprimer ce qui est véritablement. Ses œuvres ne sont animées en apparence qu'à la surface; dans la nature la vie paraît descendre

[1] Même ouvrage, p. 355-357.

plus profondément, et se marier entièrement avec la matière. Mais l'inconsistance de la matière organisée, la dissolution inévitable qui l'attend, ne nous apprend-elle pas que cette union n'a rien d'essentiel, et qu'elle n'est qu'une apparence? L'idée seule est ce qu'il y a de véritablement vivant dans les choses; tout le reste n'est qu'une ombre vaine. C'est cette idée que l'artiste exprime. Toute production de la nature, la plante, l'animal, n'apparaît qu'un instant dans sa vraie beauté, n'est parfaite qu'au moment de son plus grand développement; dans ce moment elle est conforme à son idée; elle est dans le temps ce que celle-ci est éternellement. Jusque-là elle ne fait que devenir, et depuis cet instant elle décline et dépérit. Or, l'art, en la saisissant à ce moment-là, l'enlève à l'empire du temps, et la fait apparaître dans toute la pureté, toute la plénitude de son être, sous sa forme éternelle.

Ainsi, en faisant ce qu'on appelle *idéaliser* la nature, l'art ne fait que la saisir dans toute sa vérité, en l'affranchissant de toute l'imperfection, de tout le néant que lui impose son existence dans le temps. Tel est le véritable idéalisme en matière d'art.

Cette même théorie qui avait donné naissance à une fausse *idéalisation*, poursuit l'auteur[1], dut également se prononcer contre toute forme déterminée, contre toute forme individuelle. Si la forme était indépendante de l'essence, si elle lui était imposée du dehors, elle ne pourrait que la gêner en la limitant. Mais la forme, loin d'être dans la nature une détermination négative des choses, est au contraire une affirmation par laquelle les choses s'individualisent, et sont posées comme indépendantes : c'est une mesure, une limite que la force s'impose elle-même, et par laquelle elle apparaît comme intelligente. L'individu, par la vertu qui est en lui, se maintient comme un tout en présence de l'universel.

[1] Même ouvrage, p. 357-360.

L'art cependant, s'il représentait la forme vide de l'individuel, l'individualité comme limitation, serait mort et d'une *dureté* intolérable. Ce n'est pas l'individu, dans un moment donné, que nous voulons voir, mais sa notion vivante. Lorsque l'artiste, s'inspirant de l'*idée* qui anime l'individu, sait le représenter quant à son essence, il en fait un monde à part, un genre, un type éternel, et celui qui a saisi l'essence ne doit pas craindre d'exprimer en même temps la dureté, la rigueur de la réalité, qui est la condition de la vie. Ainsi que toute la création est l'œuvre de la plus haute aliénation de soi, de même l'artiste doit faire abnégation de soi, savoir descendre à l'expression de l'individuel, sans reculer devant ce que la forme donnée peut avoir pour lui de pénible. Dans ses premières œuvres, la nature est très-caractérisée, affecte un caractère très-déterminé. Elle recèle la force du feu dans le caillou, l'âme du son dans le métal, et au moment où elle va produire la vie et l'organisation, vaincue par la puissance de la forme, elle est pétrification. Dans quelles étroites et sévères limites elle renferme la vie passive de la plante! Ce n'est que dans le règne animal que semble vraiment commencer la lutte entre la vie et la forme arrêtée; elle enserre ses premières productions en de dures écailles, et là où celles-ci disparaissent, la nature animée retourne par l'instinct plastique à l'état de cristallisation. Enfin, elle prend une allure plus libre, plus hardie, et il apparaît des caractères pleins de vie, qui demeurent les mêmes à travers des espèces entières. L'art, il est vrai, ne peut commencer d'aussi bas que la nature. La beauté est partout, mais à divers degrés; l'art demande à l'exprimer dans une certaine plénitude; il ne voudrait pas reproduire un ton seul, ni même un accord particulier, mais l'harmonie parfaite de la beauté. C'est pour cela qu'il représente de préférence la forme humaine, qui en est l'expression la plus haute, la plus développée. Mais là aussi se produit une grande variété de formes, et là il im-

porte que l'artiste soit fidèle dans les limites de l'individualité, en même temps qu'accompli quant à l'idée modèle.

Ce n'est que par la perfection de la forme que la forme peut être vaincue[1], et tel est en effet, quant au caractère, le dernier terme de l'art; mais à cette forme tout idéale, il faut savoir joindre un solide contenu.

Cette sublime beauté, dans laquelle la perfection de la forme détruit la forme même, fut admise par la théorie sortie de l'école de Winkelmann, comme la plus haute mesure, comme la seule mesure de l'art. Mais comme on ne voyait pas le principe profond sur lequel repose cette théorie, il arriva qu'on se faisait de ce qu'il y a de plus positif, une notion toute négative. Winkelmann compare la beauté à l'eau qui, puisée à la source, est d'autant meilleure qu'elle a moins de saveur. Or, il est vrai que la plus haute beauté est sans caractère; mais elle l'est dans le même sens que l'univers est infini, ou que l'art de la nature créatrice est sans forme, parce qu'elle n'est elle-même soumise à aucune forme déterminée. C'est dans ce sens seulement qu'on peut dire que, dans son plus haut développement, l'art grec est *sans caractère;* mais il n'y tendait pas immédiatement. Ce n'est qu'à force de vaincre la nature qu'il parvint à s'élever jusqu'à cette liberté divine, et à produire intellectuellement la plus haute réalité qu'il soit donné aux mortels de contempler. Ainsi que la tragédie des Grecs commence par ce qu'il y a de plus fortement caractérisé dans le monde moral, de même, dans ses commencements, leur art plastique exprimait la nature dans toute sa sévérité, et l'austère déesse d'Athènes était la première et unique muse de cet art. Cette époque est marquée par le style que Winkelmann représente comme la manière encore dure et sévère, d'où le style suivant, le style élevé, ne pouvait sortir qu'en aspirant au sublime et à la simplicité. Dans les images des natures les plus parfaites ou

[1] Même ouvrage, p. 360.

divines, en effet, devait non-seulement se réunir toute la plénitude des formes dont la nature humaine est susceptible; cette réunion des formes devait encore être telle que nous la concevons dans l'univers lui-même, où elles sont subordonnées les unes aux autres, de telle sorte que finalement toutes se trouvent ramenées à la forme suprême, où elles sont toutes neutralisées, mais où elles subsistent toutes dans leur dernier produit. Si donc on peut dire que cette beauté absolue est sans caractère, en tant que tout caractère déterminé supposerait des limites, néanmoins tous les éléments caractéristiques y sont conservés et y concourent, de même que dans la transparence du cristal subsiste cependant toute sa texture. Le caractéristique dans l'art est à la beauté ce que le squelette est à la forme vivante. Ainsi que la nature, l'art déguise la charpente du corps; celle-ci cependant supporte le tout, elle est la condition de la beauté de la forme extérieure. La chaire recouvre et cache le squelette, mais le squelette en détermine les contours; ainsi dans l'art l'essence doit l'emporter sur la forme, la déborder pour ainsi dire, mais la forme n'en demeure pas moins la base de la beauté[1].

L'art tend à l'*indifférence* quant à la forme; mais si cette beauté indifférente est la fin de l'art, sa dernière mesure, il ne s'ensuit pas qu'elle en soit aussi la mesure unique. La nature elle-même, dans son vaste domaine, ne représente-t-elle pas en même temps des existences inférieures, à côté de ce qu'il y a de plus élevé? Tandis que dans l'homme elle enfante une œuvre divine, elle laisse subsister à côté de lui des productions plus grossières, afin que, par son contraste avec celles-ci, éclate davantage la beauté de la forme souveraine; et dans la vie de l'humanité même le divin se manifeste à des degrés divers. Il en doit être ainsi dans le domaine de l'art. Là donc où l'art peut agir avec la même variété que la nature, là, à côté de la plus haute expression

[1] Ouvrage cité, p. 361-363.

du beau, il peut, il doit représenter les formes qui y préparent et qui en sont pour ainsi dire la base et la condition, et c'est selon la plus ou moins grande latitude laissée à cet égard aux divers genres de l'art, qu'on peut d'abord les caractériser : c'est par là surtout que se distinguent entre elles la sculpture, la peinture, la poésie. La statuaire, l'art plastique proprement dit, est obligée de concentrer la beauté de l'univers presque sur un point, et l'espace lui est pour ainsi dire refusé. Elle peut, il est vrai, séparant ce qu'il y a dans la nature humaine de purement animal, représenter la création inférieure en harmonie avec le divin, ou même parodier l'idéal, comme elle l'a fait dans les Faunes et les Silènes de l'antiquité; mais toujours elle est réduite à détacher son œuvre, à en faire un monde à part. La peinture, au contraire, disposant d'un plus grand espace, peut déjà se mesurer avec le monde, et s'étendre comme une épopée. Dans une Iliade il y a de la place même pour un Thersite, et tout n'entre-t-il pas dans le grand poëme épique de l'histoire et de la nature? Mais le particulier y compte à peine pour soi; le tout se met à sa place, et ce qui en soi ne serait pas beau, le devient par l'harmonie de l'ensemble. De même, dans un grand tableau, si tout était beau au même degré, il en résulterait la plus intolérable uniformité; le tout serait sacrifié au particulier: il faut donc que dans une œuvre pareille il y ait des degrés de beau, gradation grâce à laquelle la plus haute beauté, concentrée au milieu, se montre avec plus d'éclat. Le peintre ne saurait donc mieux faire que d'imiter la nature dans sa variété; par là il donnera à ses ouvrages de l'intérêt, de la réalité, de la vie[1].

M. de Schelling discute ensuite le précepte qui veut que l'expression de la passion soit aussi modérée que possible, afin que la beauté de la forme soit respectée. Selon lui, il faut dire plutôt que la passion doit être tempérée par la beauté

[1] Même ouvrage, p. 363-365.

même. Il est à craindre que par cette modération on n'entende quelque chose de négatif, tandis qu'il s'agit d'opposer à la passion une force positive. Car, ainsi que la vertu ne consiste pas dans l'absence des passions, mais dans l'empire que l'esprit exerce sur elles ; de même la beauté n'est point exprimée par une diminution de l'énergie des mouvements passionnés, mais par la domination de la beauté sur eux. Il faut donc que la passion éclate véritablement ; il faut qu'il soit visible qu'elle dépasserait toute limite si elle n'était contenue par la force du caractère, ainsi que les flots d'un torrent vont se briser contre ses bords, et les remplissent sans pouvoir les franchir[1].

Le comble de l'art, le dernier terme de son développement, comme de celui de la nature, est la *grâce* (*Anmuth*, la χαρις des Grecs). M. de Schelling décrit en un langage resplendissant de poésie, comment insensiblement se produit cette beauté suprême qui, selon lui, n'est pas une espèce ou un attribut coordonné avec d'autres qualités ou d'autres espèces, mais la perfection, le dernier effort de l'art et de la nature. Dans les commencements de l'un et de l'autre se montre la plus grande rigidité dans les formes ; la dureté précède la douceur, et y prépare. La rigueur de la forme s'adoucit jusqu'au moment où l'esprit de la nature, s'affranchissant des liens de la matière, devient âme. A l'approche de l'âme, une douce aurore se répand sur l'œuvre ; les contours se tempèrent et s'adoucissent : c'est le moment où naît la grâce. La pure image de la beauté, arrivée à ce degré de développement, est la déesse de l'amour. L'esprit de la nature n'est opposée à l'âme qu'en apparence ; en soi il est l'organe de la manifestation de celle-ci. Toutes les autres créatures sont animées par le seul esprit de la nature : dans l'homme seulement apparaît l'âme, sans laquelle le monde serait comme la nature sans le soleil.

[1] Même ouvrage, p. 366.

La théorie de l'expression des passions dans les arts est une des parties les plus intéressantes du Discours que nous analysons. Pour la comprendre, il faut bien saisir comment l'auteur définit l'*âme*.

« L'âme, dit-il[1], n'est pas dans l'homme le principe de l'individualité, mais c'est précisément ce par quoi il s'élève au-dessus de tout égoïsme, ce par quoi il est capable du renoncement à soi, d'un amour désintéressé, et, ce qui est plus, de la contemplation et de la connaissance de l'essence des choses. Elle n'a plus pour objet la matière, et n'est point immédiatement en rapport avec elle, mais seulement avec l'esprit, qui est la vie des choses. Tout en apparaissant dans le corps, elle est néanmoins indépendante du corps, dont la conscience n'est en elle que comme un songe léger qui ne la trouble pas. En ce sens l'âme n'est pas une qualité, une faculté, rien de particulier de cette espèce; elle ne sait pas, elle est la science; elle n'est pas bonne, elle est la bonté; enfin, elle n'est pas belle, elle est la beauté même. »

Or, c'est l'âme, ainsi comprise, qui doit apparaître dans les œuvres de l'art, et la beauté de l'âme se manifeste surtout par le calme, la force tranquille au milieu de l'orage des passions[2].

Mais il y a ici une distinction importante à faire. Pour modérer celles des passions qui ne sont que le soulèvement d'esprits naturels inférieurs, il n'est pas nécessaire de faire intervenir l'âme; elle peut encore être montrée comme en opposition avec elles : tant que la seule prudence suffit pour réprimer les mouvements de la passion, le moment de l'âme n'est pas encore venu; ils doivent paraître uniquement domptés par la seule nature de l'homme, par la force de l'esprit. Mais il est d'autres cas où ce n'est pas une simple passion, où c'est l'esprit lui-même qui rompt toutes les digues; il y a

[1] Ouvrage cité, p. 368.
[2] Là même, p. 369.

plus : il est des cas où l'âme, à cause du lien qui l'attache à l'existence sensible, est elle-même soumise à la douleur, qui devrait être étrangère à sa nature divine; où l'homme se sent attaqué dans le principe même de sa vie, non pas seulement par les forces de la nature, mais par des puissances morales; des cas où une erreur innocente l'entraîne au crime et dans le malheur, et où une injustice vivement ressentie révolte les plus nobles sentiments de l'humanité. Telles sont les situations vraiment tragiques, comme celles que nous offre la tragédie antique. Là où il ne s'agit que de passions aveugles il suffit à l'expression de la beauté qu'elles soient modérées par l'esprit de prudence; mais quand l'esprit lui-même est entraîné par une force irrésistible, quelle puissance alors viendra protéger la beauté? Et lorsque l'âme en souffre elle-même, comment se sauvera-t-elle de la douleur et de la profanation?

Dissimuler arbitrairement la violence de la douleur ou de l'indignation, ce serait pécher contre l'intention même de l'art. Déjà par là que la beauté repose sur des formes grandes et solides, l'art s'est préparé le moyen d'exprimer toute la vivacité du sentiment, sans manquer aux nécessités de la convenance et de la proportion. Mais ce qui surtout ennoblit la douleur, c'est la grâce. Ce qui fait l'essence de la grâce, c'est de s'ignorer elle-même : elle est spontanée, et ainsi qu'elle ne peut s'acquérir volontairement, elle ne peut pas se perdre non plus au gré de la volonté : alors qu'une douleur insupportable, que le délire même, infligé comme un châtiment par les dieux vengeurs, vient accabler le sentiment ou l'intelligence, alors même la grâce étend sa protection sur la victime, et l'empêche, en succombant, de rien laisser voir qui soit contraire à la dignité humaine.

Cependant la grâce ainsi montrée, au comble de l'infortune, serait sans vie si l'âme ne venait la transfigurer, pour ainsi dire. Mais quelle sera l'expression de l'âme dans une

telle situation? Elle se montre supérieure à la douleur, elle en sort victorieuse et non vaincue, en renonçant à son union avec l'existence sensible. Que la nature s'efforce de maintenir cette union, l'âme ne s'associe point à cette lutte; mais sa présence adoucit même les agitations de ce combat désespéré. La violence du dehors ne saurait l'atteindre : elle peut briser le lien terrestre, mais non le lien de l'amour. Par cet amour, qui seul survit à la douleur, l'âme s'élève, sur les ruines de la vie extérieure et de la fortune, à une gloire divine[1].

Telle est, selon M. de Schelling, l'expression de l'âme dans le groupe de Niobé[2].

Il y a, continue-t-il, dans l'expression de l'âme, divers degrés, selon qu'elle est jointe simplement au caractère, ou qu'elle s'unit et se confond avec la grâce et l'amour. Si la grâce, outre qu'elle est la transfiguration de l'esprit de la nature, devient de plus le lien qui réunit la bonté morale et le phénomène sensible, il s'ensuit avec évidence que c'est là que l'art doit tendre dans toutes ses directions. Cette beauté qui résulte de la parfaite alliance de la bonté morale avec la grâce sensible, nous saisit et nous ravit avec la puissance d'un miracle. Tandis que partout ailleurs l'esprit de la nature se montre indépendant de l'âme, il semble ici, comme par un accord volontaire, et comme mû par le feu secret de l'amour divin, se fondre avec l'âme. A cette vue le spectateur se *souvient*, avec une soudaine clarté, de l'unité primitive de l'essence de la nature avec celle de l'âme : il acquiert la certitude que toute opposition n'est qu'apparente, que l'amour est le lien de tous les êtres, que la bonté la plus pure est le principe et le contenu de toute la création[3].

On le voit : ainsi que la théorie de l'art selon M. de Schel-

[1] Même ouvrage, p. 370-372.
[2] Nous essaierons de reproduire ce magnifique passage, sous la note XII.
[3] Même ouvrage, p. 373-374.

ling est issue de sa philolophie générale, elle doit en retour lui servir de preuve et de confirmation. De ce que la grandeur, la pureté, la bonté de l'âme peuvent être exprimées d'une manière sensible, dans le marbre ou avec des couleurs, il en conclut qu'il y a affinité entre l'âme et le principe qui est actif dans la matière, comme si toute autre explication de ce fait était impossible. Est-il nécessaire de dire que les mouvements de l'âme s'expriment dans les traits du visage, dans le regard, dans le geste, et que l'artiste, en essayant de les imiter sur la toile ou par la sculpture, ne fait que les reproduire au dehors avec une apparence de réalité, d'après ses souvenirs et ses propres sentiments? Que c'est ensuite en raison de l'énergie et de la fidélité avec lesquelles l'artiste sait exprimer la réalité, en la complétant par ce qu'il sent lui-même, et aussi en raison du sentiment que le spectateur y apporte, que celui-ci est ému et satisfait par ce qu'il voit? Le sculpteur, le peintre imite tout à la fois la nature et y ajoute de son propre fonds; il demeure en même temps au-dessous d'elle et la surpasse. Il la surpasse d'autant que l'idéal est supérieur au phénomène, et il reste au-dessous d'elle de toute la distance qui sépare l'apparence de la réalité. Quant au spectateur, quel que soit le génie de l'artiste et quelle que soit la perfection réelle de la nature, il n'y a de la beauté que par lui, ainsi qu'il n'y a de l'harmonie que par l'oreille, et l'effet que les œuvres de l'art comme les merveilles de la nature produisent sur lui, dépend autant de ses propres dispositions que d'elles-mêmes.

M. de Schelling compare ensuite ensemble, de ce point de vue, la sculpture et la peinture. Pour la première, dit-il, comme elle exprime ses idées dans des choses toutes corporelles, la plus haute beauté semble devoir consister dans le plus parfait équilibre entre l'âme et la matière. Sans doute, le parfait statuaire, comme le dit Winkelmann à l'occasion de l'Apollon de Belvédère, ne prendra pour son œuvre que

tout juste autant de matière qu'il lui en faut pour l'expression de son idée; mais réciproquement aussi il ne mettra pas dans l'âme plus de force qu'il n'en est exprimé dans la matière; car son art consiste précisément à exprimer le spirituel tout matériellement. C'est pour cela que l'art plastique ne peut arriver à la perfection que dans des natures divines, dont l'essence est d'être toujours et en même temps dans la réalité ce qu'elles sont dans leur idée. Alors même donc qu'il n'y aurait pas eu de mythologie, elle aurait d'elle-même inventé des dieux. Elle y est d'ailleurs portée par la loi de la modération dans l'expression, loi qui résulte de la nature même de cet art.

Il en est tout autrement de la peinture. Celle-ci s'exprime non par des choses matérielles, mais au moyen de la lumière et des couleurs, c'est-à-dire, de quelque chose d'incorporel et de spirituel en quelque sorte : elle ne donne d'ailleurs expressément ses œuvres que pour des images. Elle peut accorder plus de place à l'âme. Dans ses meilleures œuvres, sans doute, elle ennoblira les passions par le caractère, ou les tempèrera par la grâce, et elle fera ainsi éclater la force de l'âme; mais d'un autre côté elle sera plus propre à exprimer ces passions d'un ordre supérieur, par lesquelles l'âme a de l'affinité avec l'Être divin, et qui se manifestent dans le ravissement, dans l'enthousiasme, dans les élans de la piété et de la prière, de la résignation.

C'est ce qui, selon M. de Schelling, explique pourquoi l'art plastique a nécessairement régné dans l'antiquité, tandis que la peinture prédomine dans le monde moderne. S'il y a progrès, développement de la sculpture à la peinture, le même progrès qui se remarque dans l'histoire de l'art en général, se retrouve dans celle de la peinture elle-même. L'auteur voit dans Michel-Ange, dans Léonard da Vinci et dans Raphaël les trois représentants du progrès de l'art, depuis l'expression de la force encore indomptée jusqu'à ce moment

de la perfection où l'humain et le divin sont harmoniquement réunis; comme si chacun de ces grands peintres n'avait pas, tout en suivant les traces de ses maîtres, obéi à son propre génie[1].

A partir de la hauteur où l'avait portée Raphaël, qui fut à la fois peintre, philosophe et poëte, et qui représenta les choses telles qu'elles sont dans l'éternelle nécessité, la peinture ne pouvait plus s'étendre que d'un côté[2]. Et quoi qu'on ait tenté plus tard, et en quelques directions diverses que l'art se soit essayé depuis, un seul paraît avoir réussi à fermer à jamais le cercle des grands maîtres avec une sorte de nécessité. Ainsi que l'ancienne mythologie se termina et s'accomplit par la fable de Psyché, la peinture ne put se renouveler, si ce n'est s'élever plus haut après Raphaël, que par la place prédominante qu'elle donna à l'âme. GUIDO RENI fut le véritable peintre de l'âme[3].

Ainsi l'art commence par des formes fortement caractérisées, limitées; puis il déploie une richesse infinie, se manifeste ensuite plein de grâce, et enfin arrive à l'expression de l'âme. C'est là le cercle que l'art doit sans cesse parcourir, et ce n'est jamais qu'en revenant toujours à ses premiers commencements, en se rajeunissant pour ainsi dire, qu'il peut fleurir et enfanter de nouvelles merveilles. Il ne s'agit pas, par l'imitation des chefs-d'œuvre du passé, de tendre immédiatement à la plus haute expression du beau; mais il faut sans cesse, pour rivaliser avec les anciens, remonter à sa source, et le reproduire, comme eux, avec liberté, avec originalité.

L'art, dit vers la fin M. de Schelling, ne peut naître que de ce vif mouvement des forces les plus intimes de l'esprit et de l'âme qu'on appelle inspiration, enthousiasme. C'est par

[1] Nous reproduisons cette partie du Discours sous la note XIII.

[2] Même ouvrage, p. 380.

[3] Nous renvoyons, pour le jugement sur le Guide, à la note XIV.

l'enthousiasme que se sont élevées toutes les grandes choses qui ont eu de faibles et difficiles commencements : tels les empires, les arts et les sciences. Mais la force individuelle n'y suffit pas ; l'esprit qui anime le tout, peut seul consommer l'œuvre. L'art, en particulier, ne peut prospérer que par le concours de tous, par l'enthousiasme universel pour la beauté, par un enthousiasme pareil à celui qui régna dans le siècle des Médicis ou dans celui de Périclès, dans un temps où toute force peut se mouvoir en liberté, tout talent se développer, et où chaque talent est estimé ce qu'il vaut. Sans un enthousiasme universel, il n'y a que des sectes et point d'opinion publique. Ce ne sont pas des protections, des récompenses extérieures qu'il faut au véritable artiste, mais de l'intérêt, des sympathies, et une vie publique qui soit animée des mêmes forces par lesquelles s'élève l'art. Du reste, il ne doit s'inspirer que de la loi que Dieu et la nature ont écrite dans son cœur[1].

M. de Schelling dit, en finissant, à quelles conditions les beaux-arts peuvent se renouveler, prendre un nouvel essor, et reproduire avec originalité l'éternelle beauté. « L'inspiration est diverse, selon les différents âges. N'est-il pas permis d'espérer que notre temps aura la sienne, maintenant que tout annonce une entière rénovation, à une époque qui a vu naître un monde nouveau et qui doit être jugée d'après une tout autre mesure, une mesure plus grande, qu'aucune époque précédente ? Ce même sentiment auquel la nature et l'histoire se révèlent de nos jours plus vivantes, n'est-il pas fait pour rendre à l'art aussi une vie nouvelle ? Une foi nouvelle, un savoir nouveau peut seul donner à l'art rajeuni une activité féconde en merveilles semblables à celles des siècles passés. Un Raphaël en tout pareil à celui de l'histoire ne reviendra pas ; mais il pourra être donné à un autre Raphaël d'exprimer, avec une même originalité, la beauté suprême. »

[1] Même ouvrage, p. 384.

Cette théorie, toute fondée sur l'idéalisme panthéiste, tombe ou se soutient avec lui. Elle est tout à la fois opposée à l'esthétique vulgaire, selon laquelle l'art ne fait que copier la nature, et à la théorie plus élevée qui admet des conceptions idéales que l'art cherche à réaliser. Selon M. de Schelling, il ne s'agit dans les beaux-arts ni d'imiter matériellement la nature, ni de la surpasser, mais de faire comme elle : c'est une activité indépendante, qui tend à exprimer l'absolu de la même manière que l'exprime l'esprit universel dans la création, et la dernière expression de celui-ci est aussi la plus haute expression de la beauté, la perfection de l'art. Le ravissement qui, à sa vue, s'empare du spectateur, s'explique par la clarté soudaine avec laquelle il se souvient alors que l'essence de la nature est primitivement identique avec l'essence de l'âme.

Ainsi que l'auteur de cette théorie y a vu une confirmation des principes généraux de sa philosophie, dont elle est une conséquence, la critique, en refusant de l'admettre, peut avec le même droit en tirer une nouvelle objection contre toute cette philosophie. Ce qu'il se rencontre de vrai et de juste dans le Discours que nous avons analysé, est indépendant de la théorie générale, ou du moins n'en découle pas nécessairement, et peut se concilier avec tout autre système.

CHAPITRE VIII.

LES DERNIERS ÉCRITS DE M. DE SCHELLING. — SA RETRAITE ET SA RÉAPPARITION.

Depuis la publication du premier volume de ses *OEuvres philosophiques*, qui n'eut pas de suite, M. de Schelling ne fit plus paraître que deux écrits, tous deux relatifs aux choses religieuses, sa *Réponse à Jacobi*, en 1812, et une dissertation sur les *Divinités de Samothrace*, en 1815. Il croyait sa doctrine conciliable avec les plus nobles sentiments de l'hu-

manité, et il se persuadait que, loin de les blesser, elle était faite, plus qu'aucune autre, pour assurer la véritable piété, la moralité, et la croyance en l'immortalité de l'âme. C'est cette illusion qu'il se faisait sur les conséquences de son système qui explique la vive indignation avec laquelle, dans sa réponse à Jacobi, il repoussa les accusations que celui-ci avait dirigées contre lui dans son traité des *Choses divines*. Cette défense ne prouve qu'une chose, savoir que ces accusations étaient injustes, en tant qu'elles portaient sur les intentions et les sentiments du philosophe; mais elles subsistent dans toute leur force quant au fond du système.

La dissertation sur les *Divinités de Samothrace* est un échantillon de la manière dont l'auteur entendait interpréter la mythologie dans le sens de sa philosophie. Il trouve dans les trois *Cabires* de Samothrace, *Axiéros*, *Axiokersa*, *Axiokersos* la trinité panthéiste. *Axiéros*, selon lui, est synonyme du mot phénicien qui signifie *pauvreté* et la tendance qui en résulte : c'est la *Penia* de Platon, laquelle, se mariant avec l'*Abondance*, enfante l'*Amour*. C'est la divinité pauvre dans sa plénitude primitive, et tourmentée de la soif de produire, de s'engendrer elle-même par l'amour; c'est la nuit primitive, non la nuit ennemie de la lumière, mais qui l'attend et y aspire. La cosmogonie phénicienne met au-dessus de tous les dieux le *Temps*, et après lui, comme premier nombre, le *Besoin*, la *Pauvreté*, le *Désir*, le *Travail*, la *Peine* (πονος). Dans le nom *Axiokersa*, M. de Schelling trouve *Kersa*, racine de Cérès, mot qui dans les idiomes araméens signifie *Magie*: c'est le commencement de la création sensible, la matière à la seconde puissance. *Axiokersos* a la même signification à un plus haut degré. Les trois, dans leur gradation, correspondent aux trois divinités grecques *Demeter*, *Persephone*, *Dionysios*; puis vient *Kadmilos*, le messager, le précurseur des dieux, Hermès ou Mercure. La série ascendante des dieux, représentant le développement de l'univers, dévelop-

pement qui est le système de l'*Émanation* renversé, est celle-ci : la *Nuit* primitive, Cérès ou Demeter, dont l'essence est faim et désir, et par laquelle commence la réalité; — Proserpine ensuite, fille de Cérès, le commencement de la nature visible; — puis Dionysios, Bacchus, le roi du monde des esprits, du monde idéal. Au-dessus de la nature et du monde idéal est ce qui les unit entre eux, Kadmilos ou Hermès. Vient ensuite le dieu du monde, le *Démiurge,* dieu personnel, qui a pour condition les divinités précédentes, mais qui leur est supérieur à toutes. Le monothéisme, proprement dit, ajoute l'auteur[1], qui n'est ni dans l'Ancien Testament, ni dans le Nouveau, et qui est plutôt mahométan que chrétien, est contraire à toute l'antiquité et à la foi de l'humanité, dont le sentiment est exprimé dans ces paroles d'Héraclite, approuvées par Platon : l'être seul sage ne veut pas être appelé l'*Unique,* mais *Zeus.*

La mythologie grecque a, selon M. de Schelling, une plus haute origine que les traditions hindoues ou égyptiennes : elle est puisée à une source plus primitive Les premiers *Cabires* furent des natures magiques, théurgiques, pères des dieux. Le système des Cabires est l'expression de la vie éternelle, de la vie progressive et ascendante, de la magie universelle et de la théurgie dont le monde est le théâtre, et par laquelle l'idéal, l'invisible se révèle et se réalise immédiatement[2].

La dissertation sur les *Divinités de Samothrake* est annoncée sur le titre comme pièce justificative d'un ouvrage intitulé les *Ages du monde,* qui n'a jamais paru, et qui devait exposer la philosophie nouvelle de M. de Schelling, interprétation des traditions mythologiques et de la révélation. On verra tout à l'heure en quel sens il entendait qu'elle fût nouvelle.

1 *Die Gottheiten von Samothrake*, p. 29.

2 Voir, sur les dieux Cabires : *Religions de l'antiquité de Guigniaut d'après Creuzer,* liv. V, ch. 2.

Depuis 1815, M. de Schelling garda devant le public un silence obstiné, qu'il ne rompit qu'une fois, en 1834, pour écrire une *préface* placée en tête de la traduction en allemand de la préface si remarquable de la seconde édition des œuvres de M. Cousin[1].

Quelle fut la cause de cette retraite prématurée et de ce long silence? Était-ce dépit de voir Hegel appeler vers ce temps sur lui l'attention de toute l'Allemagne philosophique, et bientôt après jeter à Berlin un si vif éclat? Nous ne saurions le croire. Ou bien, frappé des variations de sa philosophie et des lacunes qu'elle offrait, ainsi que des conséquences antireligieuses et antimorales que ses adversaires lui imputaient, voulait-il se laisser le temps de soumettre sa pensée à un nouveau travail, de la compléter et de la présenter sous une forme définitive et absolue? Ce fut sans doute là le principal motif de sa retraite; mais la résolution paraît lui avoir fait défaut : il ne réussit pas à se satisfaire. Déjà dans les *Ages du mondes*, il avait essayé de perfectionner sa philosophie; déjà l'impression en était commencée, lorsque de nouvelles hésitations, de nouveaux scrupules, de nouvelles idées peut-être s'élevèrent dans son esprit : il en fit arrêter l'impression, et depuis ce temps il ne se communiqua plus qu'à quelques initiés, défendant même, dit-on, à ses auditeurs de Munich, de prendre des notes sur ses leçons publiques, ou de les publier. Ainsi s'écoulèrent vingt années; Hegel domina presque seul, et une génération nouvelle s'était formée sous son empire, lorsque, deux ans après la mort de son grand successeur, M. de Schelling jugea opportun de donner signe de vie, en attendant qu'il vînt à Berlin même livrer enfin au public le fruit de ses longues et solitaires méditations. La préface qu'il consentit à mettre au devant de celle de M. Cousin, fut un événement. Deux choses la rendent

[1] Nous avons publié une traduction de cette Préface sous le titre : *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin;* Paris 1835.

remarquable, outre l'opinion qu'il émit sur la philosophie française : c'est d'abord la critique si vive qu'il fait de Hegel, le plus illustre de ses disciples, devenu l'héritier de sa gloire et de son influence, qu'il désavoue comme Leibnitz aurait désavoué Wolf, ou comme Platon aurait pu rejeter Aristote; c'est ensuite l'annonce d'une philosophie nouvelle, *positive*, et vraiment réaliste. «Je ne veux pas seulement connaître l'*être pur*, dit-il, mais l'être *réel*, ce qui *existe*. C'est dans ce sens que la philosophie est à la veille de subir encore une grande réforme, qui pour l'essentiel sera la dernière. Sous cette nouvelle forme, elle donnera l'explication positive de la réalité, sans dénier pour cela à la raison le droit d'être en possession du *prius* absolu. Alors l'opposition du *rationalisme* et de l'*empirisme* sera examinée dans un sens beaucoup plus élevé qu'elle ne l'a été jusqu'ici. L'*empirisme* ne sera pas pris comme étant identique avec le *sensualisme*, mais dans ce sens plus haut, dans lequel on peut dire que Dieu n'est pas seulement l'être universel, mais un être particulier et *empirique* (un objet de l'expérience). Alors l'empirisme et le rationalisme se confondront dans une seule et même idée, de laquelle, comme d'une source commune, découleront d'une part, avec la loi suprême de la pensée, toutes les lois secondaires et les principes de toutes les sciences rationnelles, et, de l'autre, le contenu positif de la science souveraine, de la science qui seule mérite véritablement ce nom.» On le voit, c'est toujours au fond la même pensée d'unité absolue qui est la base de la philosophie de M. de Schelling; seulement ce qu'il appelait précédemment l'idéalisme et le réalisme, il l'appelle ici rationalisme et empirisme, et le tout sera en définitive une *philosophie positive* ou *réelle*, qui du reste sera tout autre chose que ce qu'on a récemment nommé ainsi en France. Le problème général de sa philosophie est toujours de reproduire scientifiquement l'histoire du développement de la nature et de l'esprit, de comprendre histo-

riquement et spéculativement le système de la création naturelle et spirituelle, système conçu et réalisé par l'esprit divin.

Aussi n'entend-il nullement désavouer sa philosophie antérieure. « Si je n'étais persuadé, dit-il dans sa *Première leçon de Berlin*[1], de rendre à la science un service essentiel, un plus grand même que celui que j'ai pu lui rendre jamais, je ne paraîtrais pas aujourd'hui devant vous. Il y a quarante ans maintenant que j'ai été assez heureux pour tourner un feuillet nouveau dans l'histoire de la philosophie. La première page est achevée, et j'aurais laissé volontiers à un autre le soin de remplir la page suivante. » Il a senti toute la grandeur, toute la difficulté de cette tâche, et s'il n'a pas reculé, ajoute-t-il, c'est qu'il s'est reconnu pour ce travail une *mission* décidée. Cette mission lui a été imposée, et il ne lui est pas permis d'y faillir; s'il parle de lui-même, ce n'est pas par amour d'une vaine gloire. « L'homme qui, après avoir contribué pour sa part au progrès de la philosophie, a jugé convenable de laisser les autres se développer librement à leur tour; qui, retiré loin du théâtre, a subi en silence tous les jugements portés sur lui, et jusqu'à l'abus qu'on faisait de son silence, sans consentir à le rompre; l'homme qui, *en possession*, non d'un système qui n'explique rien, mais d'une philosophie qui offre des enseignements réels et ardemment désirés, et élargit la consience humaine au delà de ses limites actuelles, a laissé dire de lui qu'il avait fait son temps, et qui ne rompt enfin le silence que pour remplir un devoir impérieux, cet homme, certes, a fait preuve d'abnégation de soi; il a prouvé qu'il est sans présomption, et qu'il n'ambitionne pas une gloire passagère. » C'est ici, sur ce nouveau théâtre, dans la métropole de la philosophie allemande, qu'il lui sera permis de la servir mieux que jamais. Une réaction puissante s'est élevée contre la philosophie, au nom des intérêts

[1] Schelling's *Erste Vorlesung in Berlin*, le 15 novembre 1841.

de la vie pratique et de la religion, et elle est en danger si elle ne réussit pas à se réconcilier avec ces intérêts. M. de Schelling est accouru pour la sauver; il y est d'autant plus intéressé que l'impulsion vers le système qu'on accuse de conséquences irréligieuses, est partie de lui. Du reste, il n'est pas venu pour attaquer ce système, pour le combattre dans ses principes et ses résultats; ce n'est pas pour cela qu'il a quitté sa solitude; il ne fera de la polémique qu'en passant, par occasion; ce n'est pas pour s'élever au-dessus d'un autre qu'il est venu à Berlin, mais bien pour remplir jusqu'au bout la mission de sa vie. Il ne veut blesser personne; il voudrait, au contraire, guérir des blessures. Son rôle est de faire oublier le mal, d'être un messager de paix, de conciliation; il ne veut pas détruire, mais édifier; il veut fonder un fort où la philosophie puisse demeurer en toute sûreté, et ce fort il l'établira sur les mêmes fondements qu'il a posés jadis. Rien ne sera perdu de tout ce qui a été fait pour la science depuis Kant. «La philosophie surtout que j'ai fondée moi-même, dit-il, l'œuvre de ma jeunesse, comment pourrais-je la renier? Ma tâche maintenant, ce n'est pas de mettre une autre philosophie à sa place, mais d'y ajouter une science nouvelle, science qu'on a estimé impossible jusqu'ici. Grâce à ce complément, ma première philosophie sera rétablie sur ses véritables fondements, et elle reprendra la consistance qu'elle a perdue en dépassant ses limites naturelles, parce qu'on a pris pour le tout ce qui ne pouvait être qu'un fragment d'un tout plus grand et plus élevé[1].

L'annonce de cette science nouvelle, qui devait tout à la fois couronner la philosophie de M. de Schelling et réconcilier la philosophie en général avec les intérêts de la vie pratique, a vivement excité l'attention de l'Allemagne intellectuelle. Jusqu'ici elle n'est guère connue que par des fragments insérés dans les journaux, par des commentaires pré-

[1] *Erste Vorlesung in Berlin*, p. 18.

maturés et par la polémique à laquelle elle a donné lieu, surtout de la part de l'école de Hegel. Sera-t-elle le commencement d'un mouvement nouveau dans le développement de la pensée allemande; ou bien ne sera-ce que la fin d'une philosophie expirante? C'est ce qu'on ne pourra décider que lorsque la nouvelle philosophie de M. de Schelling se sera produite complétement au grand jour, et qu'elle aura abouti à un résultat bien déterminé. Nous y reviendrons plus tard.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

La vraie philosophie de M. de Schelling, la seule dont nous ayons à tenir compte ici, est celle qui se place historiquement entre Fichte et Hegel : c'est celle qu'il a exposée, sous des formes diverses, dans les écrits qu'il a publiés depuis le commencement de ce siècle jusque vers 1815, depuis le moment du plus grand abaissement de l'Allemagne jusqu'à sa délivrance. Il ne l'a jamais formulée d'une manière complète, la reprenant toujours en sous-œuvre, et n'ajoutant jamais que des fragments à des fragments, procédé que du reste nous sommes loin de blâmer, mais qui nous a empêché de l'expôser dans un ordre rigoureusement systématique, et nous a obligé de présenter chronologiquement la substance de ses écrits.

Ici nous devons nous borner à caractériser la philosophie de M. de Schelling d'une manière très-générale, à en apprécier la méthode et l'esprit, la pensée dominante, les principaux résultats.

Le point de départ de cette philosophie est l'identité du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, du monde idéal et du monde réel, identité que Fichte avait seulement présentée comme un idéal dont l'activité du moi doit indéfiniment poursuivre la réalisation. Tandis que Fichte n'accordait aux idées qu'une valeur subjective, M. de Schelling leur attribue

une signification tout objective, et il identifie les choses avec elles. La raison est une, selon lui, et la raison humaine est identique avec l'intelligence divine. L'intelligence divine est créatrice; ses idées se réalisent par là même qu'elles sont pensées; les choses en sont le reflet, la copie, l'expression phénoménale. L'intelligence humaine conçoit, par son seul mouvement, ces mêmes idées, et sa pensée est une imitation fidèle de la dialectique divine qui a produit l'univers. Il y a ainsi harmonie préétablie entre nos idées et les choses, entre le monde idéal qui se produit spontanément en nous et le monde réel : ce sont deux copies identiques d'un seul et même modèle. Par l'intuition intellectuelle, au moyen de laquelle l'esprit devient en quelque sorte le spectateur du travail logique dont il est le théâtre et l'artisan, le philosophe se donne la conscience du mouvement de la pensée, image de la création : la philosophie est ainsi la libre reproduction de la pensée créatrice. La méthode vraiment philosophique ne sera donc plus cette vulgaire *réflexion* qui, prenant les choses pour des existences réelles et indépendantes du sujet, les considère séparément, et en recherche la nature et la condition; la méthode de M. de Schelling est la *construction*, la *production* même. Une chose est expliquée par là même qu'elle est produite en son moment et à sa place. La réflexion, aidée de l'imagination, dit-il, saisit les choses isolément, sous les conditions du temps et de l'espace; elle procède par *abstraction*, et ne voit pas les êtres dans leur *totalité*. Tandis que Kant ne concevait l'intuition intellectuelle comme possible que dans l'*entendement archétype*[1], c'est-à-dire, en Dieu, M. de Schelling, égalant l'esprit de l'homme à l'intelligence divine, osa l'attribuer à la raison humaine, et en faire l'organe de la philosophie.

La conscience de soi, dit-il, dans le *Système de l'Idéalisme transcendantal*, est l'acte absolu par lequel tout est posé

[1] Voir le § 76 de la *Critique du jugement*.

pour le moi, acte primitif, absolument libre, et pourtant absolument nécessaire. C'est par la libre imitation de cet acte que commence toute philosophie, et le talent philosophique consiste à se donner la conscience de la nécessité de tous les actes de la synthèse absolue. La philosophie n'est autre chose que la reproduction libre et réfléchie de la série des actes primitifs qui constituent l'évolution de l'acte unique de la conscience de soi.»

La philosophie, selon M. de Schelling, ne voit dans les choses que ce par quoi elles expriment la *raison absolue*, qui est l'*indifférence* totale du subjectif et de l'objectif. Elle est née du besoin de rétablir par la pensée l'unité primitive du sujet et de l'objet, de s'élever à l'unité absolue, de saisir la totalité, l'universel, et d'y voir chaque chose à sa place, à son moment.

Ailleurs il présente la création de l'univers ou l'évolution de l'absolu comme un *acte de connaissance éternel*, et la philosophie comme la libre reproduction, dans la conscience réfléchie, de cet acte de connaissance.

Tel est à la fois le principe réel du système et le principe de la méthode, la connaissance absolue et l'absolu étant identiques. Ainsi que toutes choses sont nées de l'acte par lequel la raison absolue se donne la connaissance d'elle-même, la philosophie consiste dans la réproduction de cet acte par l'*intuition intellectuelle*. Cette intuition, qui est l'organe de la philosophie, est à peu près celle dont parle Spinoza[1]. L'IDÉE *de l'absolu est l'*IDÉE *de toutes les idées, l'unique objet de la philosophie*. Dans cette IDÉE, la philosophie voit tout intellectuellement, ou, comme dit Spinoza, *sub specie œternitatis*. Y montrer une chose, c'est la *construire*. La

[1] *Mens non minus res illas sentit quas* intelligendo *concipit, quam quas in memoria habet.* Mentis enim oculi, *quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes. Sentimus et experimur nos æternos esse.* Ethica, *lib. V, propos. XXIII.* Schol.

construction consiste à montrer tout dans l'absolu : c'est la seule et véritable démonstration. Dans la construction, le particulier est présenté sous sa forme absolue, ramené à son idée éternelle : c'est un raisonnement qui conclut de la forme à l'essence, de l'idée à la chose, et qui repose sur le principe de leur identité primitive, de telle sorte qu'avec l'identité absolue d'une chose et de son idée est prouvée immédiatement sa réalité absolue. L'univers étant le développement de l'absolu, de l'absolu identique, de l'IDÉE éternelle, de l'IDÉE des IDÉES, il suffit, pour expliquer une chose, d'en marquer la place ou le degré dans cette évolution, d'indiquer à quelle idée, à quel moment de l'évolution universelle elle correspond : c'est ce qui s'appelle la *construire;* et comme la raison est elle-même l'expression de l'absolu, il s'ensuit que pour tout construire, pour tout expliquer, il suffit de l'intuition intellectuelle, de l'observation de soi dans le travail de la pensée, dans le développement de la conscience C'est une sorte de révélation, d'expérience intime, de théosophie, un effort de l'imagination spéculative de refaire le poëme de la création, dont la raison de chacun est l'inaltérable et authentique document. Quiconque ne peut s'élever jusqu'à cette intuition intellectuelle, sorte d'extase philosophique, est incapable de philosopher, et il n'y a de vraie philosophie que celle qui est fondée sur elle et sur le principe qu'elle suppose. Il y a une verve, un génie spéculatif, comme il y a un enthousiasme poétique, et la philosophie est le plus magnifique, le plus sublime des poëmes.

M. de Schelling a diversement déterminé l'*absolu* : c'est primitivement l'identité du subjectif et de l'objectif, puis celle du réel et de l'idéal, de la pensée et de l'être, de la possibilité et de la réalité, du général et du particulier, du fini et de l'infini, de l'essence et de la forme, de l'âme et du corps.

Tout est, quant à l'essence, l'identité absolue elle-même, et quant à la forme, la connaissance de cette identité : de là

le nom de *philosophie de l'identité* ou de doctrine du *Tout-Un* (*die Alleinslehre*) qu'on a souvent donné à ce système. L'identique absolu n'est pas la cause de l'univers, mais l'univers lui-même : celui-ci est coéternel avec lui, et il se retrouve en chaque partie du tout : tout est virtuellement en tout; tout est l'éternelle métamorphose d'un type fondamental présent partout.

D'abord la philosophie de l'absolu se divisait en *Idéalisme transcendantal* et *Philosophie de la nature;* plus tard le tout fut compris sous le nom général de philosophie de la nature, ou d'idéalisme absolu. L'idéalisme *absolu* comprenait ainsi l'idéalisme *relatif* ou la philosophie du monde idéal, du monde vu du côté idéal, et la philosophie de la nature proprement dite, la philosophie du monde visible, ou du monde vu du côté réel.

Les degrés du développement identique de l'esprit et de la nature sont appelés *puissances*, et ces puissances parallèles et identiques dans les deux systèmes sont absolument contemporaines : chacune est de plus une totalité relative, parce que dans chacune est présente la totalité absolue. La philosophie transcendantale et la philosophie de la nature, expression identique, celle-là du monde idéal, celle-ci du monde sensible, expriment deux séries parallèles, se développant chacune par trois puissances. Ainsi que le monde réel est savoir divin, ou la manifestation au dehors de la connaissance que Dieu se donne par l'intuition de lui-même, par la contemplation de soi, par le mouvement de sa pensée, la philosophie est le savoir de ce savoir divin, connaissance de cette connaissance. Elle est idéalisme en tant qu'elle représente le monde idéal, réalisme comme expression du monde réel. Mais en tant que le monde sensible n'est qu'une image imparfaite du monde intelligible, qu'une réalité d'emprunt, sans réalité propre, elle est tout entière idéalisme, idéalisme absolu.

Outre le monde idéal, tel qu'il existe en Dieu, et qu'il se retrouve pour l'intuition intellectuelle dans la raison humaine, et le monde visible ou la nature, expression finie et pourtant identique du monde intelligible, il y a une autre nature encore, un autre monde, le monde de l'histoire qui est le produit de l'activité morale, qui n'est qu'un autre mode de l'intuition, intuition active, dont la fin est le retour des idées déchues à Dieu, le rétablissement de toutes choses à l'état d'unité, la réhabilitation universelle.

Une seule et même cause, une seule et même activité produit le monde réel et le monde idéal, celui-là sans conscience, celui-ci avec conscience; et le même esprit qui se manifeste dans la nature, se manifeste encore dans l'histoire, par laquelle Dieu se réalise pour ainsi dire, et revient à lui avec une pleine et distincte conscience de lui-même. Ainsi Dieu est partout, dans l'esprit, dans la nature, dans l'histoire : il y a pour le tout unité absolue de substance et unité d'action.

Ce système est évidemment panthéiste : la question est seulement de savoir en quel sens il l'est, et dans quelle mesure les critiques qui frappent le panthéisme en général, s'adressent également à celui de M. de Schelling.

Ainsi que le spinozisme et l'idéalisme de Fichte, la philosophie de M. de Schelling est fondée sur un besoin logique considéré à tort comme une loi de la raison, et sur une hypothèse que rien ne justifie, et qui a contre elle la conscience universelle et l'expérience la plus intime et la plus certaine.

C'étaient des réminiscences orientales, jointes à l'exagération du cartésianisme et au besoin logique de tout réduire à un principe unique, qui avaient enfanté le panthéisme de Spinoza. Fichte fut conduit au sien, sorte de spinozisme renversé, panthéisme moral, par l'ambition d'établir l'idéalisme critique sur un fondement plus solide et par de fausses maximes sur la nature de la science et la faculté de connaître. M. de Schelling, nourri, mais non satisfait des doctrines de

Kant et de Fichte, et leur préférant secrètement les idées néoplatoniciennes renouvelées par Bruno et plus analogues à son génie, plus hardi que profond, plein d'ailleurs de savoir et d'imagination, plus poëte que philosophe, accorda par supposition et par une décision arbitraire, à la raison une autorité souveraine et la faculté de tout connaître ou plutôt la possession virtuelle de la vérité éternelle et absolue; concluant du besoin logique de l'unité du savoir à l'unité réelle et objective des choses, il érigea en principe, non-seulement l'unité de tout, mais encore l'identité de la connaissance et de la réalité, de l'intuition et de son objet, de la pensée et de l'être. Il ne se contenta pas de dire avec Spinoza, que *tout était un, et que cet un était Dieu, avec deux attributs, la pensée et la matière;* avec Fichte, que la *connaissance était une, fondée sur un principe unique, sur un acte primitif du moi;* avec Jacobi, qu'*il y a harmonie entre les manifestations constantes de la raison et la nature des choses:* il proclama, pour mieux assurer la certitude du jugement, l'*identité de l'acte de connaissance et de la création,* de la pensée et de l'univers, déclarant que le principe du savoir était aussi le principe de l'existence, et faisant de la conscience de cette idéalité, au moyen de l'intuition intellectuelle, la fin, la condition et l'essence de toute philosophie.

Assimilant de prime abord l'intelligence humaine à l'intelligence divine, dont les idées se réalisent nécessairement, et sont parfaitement identiques avec les choses qui en sont l'expression, au lieu de rechercher ce qu'est la raison, ce qu'elle peut être, — la raison peut examiner sa portée et sa nature, sans révoquer en doute son autorité, — il la définit péremptoirement selon l'idéal logique qu'il s'est fait du savoir, dont il la suppose d'inspiration l'infaillible instrument et le dépôt complet. Il ne s'agit plus seulement d'idées innées, ou d'idées qui se forment spontanément à la suite du développement de l'intelligence, de sentiments et de convictions rationnelles,

qui sont l'expression des germes divins déposés au fond de l'âme, de ce trésor de vérité que recèle notre nature raisonnable, et que la pensée, fécondée par la vie, par l'expérience, doit mettre au jour : la raison est plus que cela, infiniment plus. « La raison, dit M. de Schelling, est *une*, et il n'y a pas de degrés d'intelligence. Elle ne peut affirmer rien de relatif ou de fini ; elle ne peut affirmer aucune différence entre les choses. *L'affirmation de l'unité et de la totalité est son essence même.* La raison n'est pas un organe ou une faculté que nous possédions ; *elle nous possède. Elle est savoir de Dieu,* et sa connaissance est la connaissance infinie que Dieu a de lui-même dans l'éternelle affirmation de soi. La raison est donc elle-même Dieu : elle n'a pas l'idée de Dieu, elle est cette idée même.

Ainsi, dans ce système, la raison est faite Dieu ; Dieu et le monde sont identifiés avec la raison. L'univers est le savoir divin réalisé, et la raison est en soi le savoir divin lui-même. Et sur quoi repose cette audacieuse prétention? sur une *illusion,* sur un *paralogisme,* sur une *exagération,* sur une *hypothèse* téméraire.

Elle repose sur une illusion d'abord, résultant de la confusion d'un besoin de l'entendement avec une loi de la raison. En effet, cette affirmation de l'unité et de la totalité absolue que l'on déclare être l'essence même de la raison, n'est autre chose que le besoin de la généralisation logique poussé à l'extrême, et érigé en une loi réelle de la raison et des choses. Parce que l'entendement a l'habitude de généraliser les idées, et de les réduire à la plus haute unité possible, en faisant abstraction de toutes les différences et de toute réalité spécifique ; — parce que, en remontant des effets présents à leurs causes prochaines, et de celles-ci aux causes éloignées, le raisonnement ne peut s'arrêter qu'à un principe suprême, absolu, — parce que, ensuite, en divisant logiquement cette idée, faussement considérée comme la

plus réelle et la plus concrète, tandis qu'elle n'est que la plus générale, et en redescendant de ce principe suprême à ses conséquences, on se persuade que tout est renfermé dans cette idée, comme les parties le sont dans un tout réel, et dans ce premier principe, comme une plante est virtuellement contenue dans son germe, — on en conclut que cette idée est la totalité des choses, tandis qu'elle en est née, et qu'elle n'en représente que le caractère le plus général, et que ce principe logique suprême est la cause réelle de toutes les conséquences qu'on en peut déduire, tandis qu'il n'en est que la raison et l'explication.

L'identique absolu de M. de Schelling, comme l'unité absolue de Plotin, est un être de raison, un produit logique, qui se met faussement à la place de l'être primitif, de l'*ens realissimum* des scolastiques, source de toute existence, ensemble virtuel de toutes les déterminations possibles, mais non encore actuellement déterminé : c'est l'indéterminé absolu, un être sans attributs réels, un véritable non-être.

C'est là un *paralogisme*, comme dirait Kant, un faux raisonnement fondé sur la confusion du général logique avec l'universel, de l'unité logique avec l'unité réelle, du principe suprême de la connaissance avec le principe souverain des choses.

Le système repose ensuite sur l'exagération, ou plutôt sur l'altération d'un principe vrai, et que suppose toute philosophie positive, du principe de l'harmonie préétablie de la raison et de la nature, ou de l'autorité de la raison comme nature intelligente, fondement du rationalisme de Platon, comme de celui de la Bible et de Jacobi. De cette foi en la nature raisonnable de l'homme, considérée comme marquée du sceau de l'intelligence divine, ne résulte pas son identité absolue avec cette intelligence, avec l'entendement archétype, non plus que l'unité ou l'identité parfaite de ses produits avec les choses. L'autorité de la raison s'exerçant légi-

timement, et se manifestant avec constance et clarté, n'en implique pas l'absolue souveraineté, et s'il est permis, s'il est nécessaire d'attribuer de la réalité à ses lois et à ses intuitions, il ne s'ensuit pas que la connaissance rationnelle, dans ses conditions actuelles, puisse embrasser la vérité tout entière, telle que Dieu la voit. Encore moins les procédés logiques au moyen desquels la raison humaine arrive à la connaissance, peuvent-ils être considérés comme nécessaires à toute intelligence. Dieu ne raisonne pas, il voit; et c'est en vain que l'intuition intellectuelle de M. de Schelling cherche à s'égaler à l'intuition divine : elle n'est qu'une illusion, car ce qu'il donne pour telle, est évidemment un produit du raisonnement, d'une dialectique tout humaine.

Le système repose enfin sur une *hypothèse* gratuite et insuffisante : il suppose sans preuve que la raison n'est pas seulement l'organe et la faculté de la vérité, mais qu'elle est le dépôt de toute vérité, savoir divin, connaissance infinie, identique avec celle que Dieu a de lui-même dans l'éternelle affirmation de soi, par laquelle sont toutes choses. C'est là une supposition gratuite et téméraire, sur laquelle repose tout l'*idéalisme objectif*. Nous venons de voir qu'elle est loin de résulter de la foi légitime dans l'autorité de la raison, et que cette autorité peut se soutenir sans qu'il soit nécessaire d'égaler la raison à Dieu, et de lui attribuer virtuellement l'omniscience, une science qui représente identiquement et absolument l'acte divin et éternel de la création de l'univers. Hegel, du moins, cherchera, par une savante et laborieuse dialectique, à justifier cette hypothèse, tandis que Schelling la proclame d'enthousiasme et de prime-abord.

Le succès d'ailleurs est loin de justifier cette supposition orgueilleuse. La raison se mettant à l'œuvre, avec une pleine foi en sa divinité et en son infinie virtualité, et pour se donner une entière conscience de son contenu, est loin de produire un système identique avec le système des réalités.

Appliquée à la nature, l'intuition intellectuelle ne parvient à *construire* que des généralités, et encore ces généralités sont-elles tirées de l'expérience, ou fondées sur des idées suggérées par l'expérience, et conçues par analogie avec elle. Nous sommes loin de nier la grandeur de ces idées, de leur fécondité et leur utilité pour les sciences physiques; mais elles ne suffisent pas pour reconstruire par la pensée les merveilles de l'univers, pour nous initier dans l'art divin de l'éternel architecte du monde : la création et la vie n'en restent pas moins un mystère impénétrable. On a vu ce que deviennent dans ce système les existences individuelles et les rapports des choses, lesquels pourtant constituent réellement l'univers, et qui en font toute la beauté et l'harmonie. Il nie la réalité de ces rapports, comme n'ayant pas été *affirmés* par Dieu; il nie la réalité de toutes les différences nées seulement de l'évolution de l'absolu, et tendant sans cesse à s'y résoudre. C'est que pour arriver jusqu'à l'idée de l'absolu un et identique, il a fallu faire abstraction de toutes les différences et de toutes les relations : aussi est-il impossible de les en faire sortir.

Le monde interne, les faits de conscience, les relations et les différences morales ne sont pas mieux reproduits par cette philosophie que le monde extérieur. La liberté est détruite par la nécessité du développement et de la reproduction, et ne se maintient dans le système que par une fausse définition, selon laquelle une plante, une pierre serait tout aussi libre que l'homme.

Quant à l'*histoire*, le système, en la construisant d'après des idées, tirées d'ailleurs d'elle-même, ne réussit à la soumettre à ses lois, qu'en sacrifiant tout ce qui fait l'intérêt de ce drame qui a pour sujet les destinées humaines. En faisant de l'histoire une révélation successive de l'absolu, où Dieu se montre d'abord comme *Destin*, puis comme *Nature*, enfin comme *Providence*, il en fait plutôt l'histoire de Dieu qui y de-

vient, que celle de l'humanité : c'est plutôt une réminiscence de la mythologie indoue qu'une philosophie de l'histoire. Elle fait abstraction de toute liberté, de toute individualité.

Il en est de même pour l'histoire de la philosophie : le système ne peut l'expliquer et la comprendre, qu'en donnant de la philosophie une définition beaucoup trop étroite, en n'accordant ce nom qu'à l'idéalisme et au panthéisme.

Il en est encore ainsi de l'*art*, que cette philosophie définit de telle sorte que cette idée ne convient qu'à un genre, et qu'il exclut toute cette variété d'œuvres que jusque-là on comprenait sous le nom de productions de l'art.

Ainsi s'est confirmée de plus en plus l'impuissance de la philosophie de l'identité absolue à reproduire la réalité, à l'expliquer, à la *construire*, en faisant de tout une manifestation, et comme une réalisation progressive de l'absolu ou de Dieu.

C'est un *monisme* logique plutôt qu'un panthéisme réel; mais pour les résultats et les conséquences pratiques, ce système est véritablement panthéiste, et s'expose par là aux mêmes critiques à cet égard que le panthéisme proprement dit. C'est un panthéisme logique, imaginé dans l'intérêt de la science, pour arriver à l'unité absolue de la connaissance, mais qui se donne pour un panthéisme idéaliste tout à la fois et réaliste.

Sans doute, il y a une grande différence entre le système qui identifie tout avec Dieu et qui divinise la matière, et un système qui soutient l'*immanence* de Dieu en toutes choses, qui montre partout la présence de Dieu. Le premier fait Dieu de tout, matérialise et rabaisse Dieu : c'est le panthéisme matériel. Le second ne veut voir en tout que Dieu, idéalise la matière, et glorifie Dieu aux dépens de la réalité qui vient de Dieu : c'est le panthéisme de Schelling. Toutes les objections qu'on a élevées contre le premier n'atteignent pas le second, mais elles le frappent dans ce qu'elles ont de plus grave et de plus humain.

Le panthéisme matériel est identique au fond avec l'athéisme; le panthéisme idéaliste peut se concilier avec le sentiment religieux le plus vif et la vertu la plus sublime, bien qu'il ne puisse fonder scientifiquement ni la religion ni la morale.

Le panthéisme grossier, — qu'on nous pardonne cette citation, elle a son importance; — le panthéisme matériel a été exprimé dans un roman de nos jours en ces termes : « Oui, « il y a un Dieu, non un Dieu comme on vous le peint dans « les Églises..., chargé spécialement de punir vos infractions « aux lois qu'il a plu aux hommes de faire..., mais un Dieu « qui vous entoure, dont vous faites partie vous-mêmes, un « Dieu qui est tout, depuis la pierre cachée dans les entrailles « de la terre jusqu'à ce nuage jaune qui glisse en légère va- « peur devant la lune, un Dieu que vous aspirez en humant « l'air et le parfum des chênes, un Dieu qui est à la fois l'eau « qui coule et le vent qui mugit, et la fleur qui s'ouvre au so- « leil, et le soleil qui l'a fait ouvrir, et l'abeille qui se roule « dans le calice des fleurs.... Ce Dieu, hasard, nature, vous « ne pouvez l'offenser. Regardez autour de vous, et tout vous « dit l'indifférence de Dieu pour l'homme, etc.[1]. »

Ce panthéisme, en quoi diffère-t-il de l'athéisme? C'est un retour au *fétichisme*, à la religion des peuples les plus barbares. De quel droit, en effet, si telle était la vérité, mépriserions-nous le sauvage Africain qui se prosterne devant un singe, un serpent, un objet plus hideux encore? Ce panthéisme a beau se parer de gracieuses ou de sublimes couleurs : c'est là un artifice grossier. Si Dieu, dans ce système, est ce qu'il y a de plus beau, de plus grand et de meilleur, il est aussi ce qu'il y a de plus horrible, de plus vil, de plus malfaisant : alors il n'est pas seulement le parfum de la rose, le chant du rossignol, la voix humaine, l'éclat du soleil à

[1] Alphonse Karr, *Le chemin le plus court*; 1836. — Voy. encore le roman du même auteur : *Une heure trop tard*, t. II, ch. LVI.

son lever ; il est aussi l'odeur qu'exhale un cadavre, le croassement du corbeau et sa proie fétide, la lumière blafarde et livide qui s'échappe d'un sol fangeux, et cette fange elle-même. S'il est tout ce qui charme les sens et toute volupté, il est aussi tout ce qui révolte les sens et toute douleur. Si sa voix éclate dans le tonnerre majestueux, dans les mugissements des vagues, elle se fait entendre aussi dans les hurlements de l'hyène et dans le râle de la mort ; s'il s'élance dans le ciel du vol de l'aigle, il rampe aussi à nos pieds sous la forme du ver. Enfin, s'il est le génie et la vertu des grands hommes, il est aussi le vice et la folie, la sottise et le crime, la raison et le délire : il est tour à tour et à la fois Abel et Caïn, Socrate et Anitus, Marc-Aurèle et Néron, Dieu et Satan, le bourreau et la victime, l'amour et la haine, le bonheur et le désespoir, le bien et le mal, ou pour mieux dire, il n'y a pas au fond de différence entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la vie et la mort : tout cela n'existe distinct que dans l'imagination de l'homme, dans lequel Dieu se trompe et ne sait ce qu'il est. Les différences ne sont que dans la pensée, des différences logiques. Par là même que Dieu est tout, il n'est rien. Ayant des millions de consciences, il est réellement sans conscience ; partagé entre des millions de personnes, il est sans personnalité ; diversement intelligent, il est sans intelligence.

Malgré son esprit idéaliste et les termes magnifiques dans lesquels il s'exprime sur Dieu, le panthéisme de Schelling n'échappe qu'à une partie de ces objections ; les plus graves conservent contre lui toute leur force. Ce n'est pas de l'athéisme, à beaucoup près ; et il n'entend pas plus que le spinozisme supprimer la piété et la moralité ; mais il fait *naître* et *devenir* Dieu ; il le confond avec le monde, et, comme tout panthéisme, il ôte à la vertu, ainsi qu'à la vérité, sa réalité et son fondement, en détruisant toute liberté, et en faisant de toute intelligence l'expression de la vie et de la pensée divines.

Les partisans du panthéisme reprochent au théisme les grandes difficultés qu'il laisse subsister, les contradictions qu'il semble impliquer, et les vains efforts qu'il fait pour les résoudre sans tourner aussitôt au panthéisme. A cela le théisme peut répondre qu'il ne prétend pas à l'omniscience, qu'on ne peut lui faire un crime de l'insuffisance de la raison humaine à comprendre Dieu dans sa grandeur infinie, de celle du langage à exprimer ce qui se refuse à toute expression; tandis que l'idéalisme panthéiste, qui se dit en possession de la vérité éternelle et absolue, ne saurait être admis à s'excuser de même de ses inconséquences, de ses contradictions, et surtout de ses lacunes : il est dans la nécessité ou de satisfaire aux justes exigences d'une critique qui se place à son propre point de vue, et le juge par lui-même et selon sa propre loi, ou de reconnaître la vanité de ses prétentions et de s'avouer vaincu.

Rien de plus grandiose et de plus simple à la fois que l'idée fondamentale du système de M. de Schelling : l'univers est l'expression identique de la pensée divine, et la raison humaine est l'expression identique de l'intelligence de Dieu, et par conséquent de l'univers. Le monde idéal est le type et la cause du monde visible; le monde visible en est l'image, la manifestation, et la philosophie en est le savoir, la reproduction dans l'esprit, savoir de Dieu. L'art en est la reproduction sensible, et l'activité de l'artiste est au fond la même que celle qui a créé la nature. La philosophie est un *poëme* sans fiction, dont le sujet est l'enfantement de l'univers par la pensée divine, la pensée reproduisant avec conscience et liberté ce que l'éternelle activité produit sans conscience et avec une spontanéité nécessaire. Le philosophe et l'artiste s'inspirent à la même source, et poursuivent la même fin : c'est une activité diverse dans la forme, mais identique au fond, et la même qui se manifeste dans la nature : c'est partout vie divine, une seule et même vie.

Vue de plus près cependant, cette grande idée n'offre que l'inconsistance d'une illusion, qui s'évanouit à mesure qu'on l'examine, et qu'on cherche à l'exprimer avec plus de précision. Quel est le but de cette triple activité de la nature, de l'art et de la philosophie ou de l'intuition intellectuelle? C'est en définitive de donner à Dieu la conscience de lui-même, de faire devenir Dieu.

Ce n'est plus la raison humaine qui, émanée de la raison divine, cherche à se comprendre elle-même et par elle la source d'où elle est sortie, et qui aspire à la science parfaite que Dieu seul possède; c'est Dieu qui apprend seulement à se connaître dans la conscience de l'homme. La raison humaine, sans doute, n'est pas le principe de l'activité divine, contemplation éternelle d'elle-même, substance primitive et absolue, essence universelle qui produit et supporte éternellement le monde et nous-mêmes, ainsi que la raison qui est en nous; mais c'est en nous que l'activité divine arrive à la conscience de soi : c'est une seule et même activité qui, comme le génie, s'exerce sans conscience dans son développement spontané, et avec conscience dans la philosophie, dont le principe et la fin sont le savoir même de cette identité.

La raison humaine produisant Dieu, non quant à son essence, ni quant à son action, mais comme Dieu vivant, personnel, existant réellement, et ayant conscience de lui-même, telle est la dernière expression de cette philosophie, et la réduire à cette expression, c'est en même temps en faire la meilleure critique, et l'exposer à se voir condamnée au tribunal de la raison philosophique, aussi bien qu'à celui du sentiment et du sens commun.

La philosophie de M. de Schelling compta tout aussitôt de nombreux disciples, dont plusieurs acquirent par leurs propres travaux une assez grande célébrité. Les uns, tels que MM. Oken, Steffens, G. H. Schubert, appliquèrent les

principes de cette philosophie aux sciences naturelles, et à la psychologie; d'autres, à l'esthétique, à la mythologie, à l'histoire, à la religion. D'une part, par son esprit essentiellement panthéiste, elle était favorable au mysticisme, et d'autre part, elle laissait infiniment désirer au point de vue de la science morale et religieuse. C'est ce qui explique comment elle a pu être professée par des esprits éminemment religieux et même catholiques, tels que Windischmann, Gœrres, François de Baader, tandis que d'autres, comme Blasche[1], s'en autorisèrent pour prôner le panthéisme le plus franc et le plus formel, et que d'autres encore, tels que Eschenmayer et J. J. Wagner, s'en détachèrent, parce que leur conscience religieuse et morale ne s'en trouvait pas satisfaite. D'autres enfin, tels que Krause et Hegel surtout, cherchèrent à la corriger et à la compléter par une méthode plus rigoureuse. Quelques-uns de ces hommes, principalement Solger, Baader et Krause, fixeront plus tard notre attention. Auparavant il faut exposer la philosophie de Hegel, le plus illustre des disciples de M. de Schelling, et qui, tout en reconnaissant son système pour absolu et définitif quant au fond, se donna la mission de le présenter sous une autre forme, d'après une meilleure méthode, mais qui par là même y introduisit des modifications essentielles.

[1] Blasche, mort en 1832, a publié : *Die gœttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit*, etc. (Les attributs divins dans leur unité), et *Philosophische Unsterblichkeitslehre* (Doctrine philosophique de l'immortalité).

PHILOSOPHIE DE HEGEL.

INTRODUCTION.

Notre travail sur cette philosophie ne pourra être que très-imparfait, et ne peut manquer d'offrir de nombreuses obscurités à nos lecteurs. On rapporte que Hegel dit un jour qu'il n'avait été compris que par un seul de ses disciples, et qu'encore celui-là l'avait mal compris. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de cette tradition, il est certain que des maîtres en philosophie renommés en Allemagne se sont fait accuser de ne pas comprendre le système de Hegel, et que d'autres ont avoué qu'ils ne l'ont saisi qu'avec une difficulté extrême. Il sera plus difficilement compris en France. Hegel est à la fois le plus subtil et le plus profond des philosophes modernes; il est d'ailleurs, dans son langage et dans toute sa manière d'être et de sentir, le plus allemand des penseurs de l'Allemagne. Il est par cela même le plus intraduisible des écrivains. Il se sert d'une foule de mots arbitrairement composés, qui se refusent à toute version directe, et qui le plus souvent ne peuvent être rendus en français par des circonlocutions qu'aux dépens de la précision, et quelquefois de la clarté et de la fidélité.

Ce qui ajoute à la difficulté de ce travail, c'est qu'il est presque impossible de faire connaître les principaux ouvrages de ce philosophe par des extraits ou par une analyse qui se borne à suivre la marche de l'auteur, à indiquer les principes et les résultats les plus essentiels, parce que son originalité est principalement dans la forme, dans la méthode, dans l'enchaînement étroit des déductions. Son système a la prétention d'une parfaite continuité, de telle sorte que le plus souvent une proposition n'a de valeur, n'est comprise que

par tout ce qui précède, et qu'elle est expliquée et démontrée, non pas en soi, mais par la place même qu'elle occupe dans le mouvement d'évolution dont elle fait partie. L'essentiel cependant sera de saisir l'esprit général de ce système, ce qui n'est pas chose trop difficile, si l'on apporte à son étude la connaissance de la philosophie de M. de Schelling, qui suppose elle-même celle de la philosophie de Fichte.

Pour préparer nos lecteurs à l'intelligence du système de Hegel, nous devons appeler leur attention d'abord sur la vie et les ouvrages de ce philosophe, puis sur les rapports de sa doctrine avec celle de Fichte et celle de M. de Schelling, enfin sur sa méthode et le principe fondamental de sa philosophie.

I. *Vie et ouvrages de Hegel.*

George-Guillaume-Frédéric Hegel vit le jour le 27 août 1770, à Stuttgart, capitale de cette partie de l'Allemagne qui donna naissance à Wieland, à Schiller, à M. de Schelling. Après avoir reçu une éducation classique distinguée, il alla étudier la philosophie et la théologie à l'université de Tubingue. Entré au séminaire protestant, il y fut pendant quelque temps le compagnon de chambre de M. de Schelling, alors étudiant en théologie comme lui, et qui, bien que plus jeune que Hegel de quelques années, le devança dans la carrière, et s'illustra longtemps avant lui. Il se lia aussi d'amitié à Tubingue avec le poëte Hölderlin, qui paraît avoir exercé sur son esprit une action assez profonde[1].

C'était une grande et décisive époque que celle où Hegel commença ses études philosophiques. Le grand Frédéric venait de descendre au tombeau; il avait, ainsi que presque tous les rois ses contemporains, appliqué la philosophie au gouvernement, accueilli les philosophes français à sa cour,

[1] Voir, sur Hölderlin, la note XIII.

mais sans leur permettre de discuter son pouvoir. Saisi par le mouvement qu'imprimaient aux esprits d'une part la philosophie du Nord, et d'autre part la révolution de 1789, Hegel se décida de bonne heure à chercher dans les travaux philosophiques l'activité propre à son génie. Il passa cinq années à l'université de Tubingue. Après avoir obtenu le grade de docteur en philosophie, il accepta les modestes fonctions de précepteur, en Suisse d'abord, puis à Francfort, où il retrouva son ami Hölderlin, placé dans une position semblable, mais livré à des passions ardentes que Hegel ne connaissait point.

Au commencement du nouveau siècle, la mort de son père l'ayant mis en possession d'un modique héritage, il put suivre son ami Schelling à l'université d'Iéna, où celui-ci venait de succéder à Fichte dans sa chaire. Déjà M. de Schelling, après avoir, ainsi que Hegel, suivi quelque temps le drapeau de ce philosophe, avait arboré sa propre bannière, et Hegel s'associa d'abord à sa pensée.

Pour obtenir le droit de faire des cours publics, Hegel écrivit en 1801 une dissertation latine sur les *Orbites des planètes*, et bientôt après il publia son premier ouvrage de philosophie : *De la différence du système de Schelling et de celui de Fichte*[1]. Dans ce premier essai, Hegel exaltait, aux dépens de Kant et de Fichte, la doctrine de son ami, avec lequel il s'unit pour la publication d'un journal critique de la philosophie[2]. Il y fit paraître entre autres une dissertation intitulée : *De la foi et du savoir*[3], et où il faisait la critique des systèmes de Kant, de Fichte et de Jacobi, présentés et condamnés tous ensemble comme n'étant que des formes diverses d'une philosophie purement *subjective*, d'une philosophie qui ne porte que sur la nature du sujet pensant, et ne

[1] *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems.*

[2] *Kritisches Journal der Philosophie.* Tubingue, 1802.

[3] *Glauben und Wissen.*

considère les choses que relativement à ce sujet, tandis que Schelling et lui, partant de l'hypothèse de l'identité de *la pensée et de l'être*, et attribuant à la raison humaine une autorité et une compréhension absolues, avaient la prétention de produire une philosophie tout objective.

Pendant son séjour à Iéna, Hegel eut quelques rapports avec Schiller et Gœthe. Ce dernier entrevit dès lors son génie à travers les formes indécises encore dont il était enveloppé. En 1806, le gouvernement de Weimar le nomma professeur suppléant à la place de M. de Schelling; mais il ne put lui offrir qu'un faible traitement. Dès cette époque, Hegel commençait à n'être plus satisfait de la philosophie de son ami, et il songeait dès lors à lui opposer un système nouveau, si ce n'est pour le fond des idées, du moins pour la méthode. Ce fut au retentissement du canon d'Iéna qu'il termina sa *Phénoménologie de l'esprit*, qui devait servir d'introduction au corps de doctrine qu'il méditait. Cet ouvrage parut à Bamberg en 1807, comme première partie d'un *Nouveau système de la science*.

Le malheur des temps, joint au sentiment qu'il avait de l'impossibilité de faire apprécier une philosophie qui ne se produisait encore qu'avec effort, engagea Hegel à quitter Iéna pour accepter à Bamberg la rédaction d'un journal politique. Ce métier convenait peu à la nature de son esprit; il ne tarda pas à y renoncer, pour se charger de la direction du gymnase de Nuremberg. Il soumit cette école à une réforme complète, et y introduisit l'étude des éléments de la philosophie.

De 1807 à 1812 Hegel travailla en silence à mûrir sa doctrine. La partie spéculative en parut enfin sous le titre de *Logique de l'être, du savoir et de la notion*[1]. L'effet que produisit ce ouvrage, joint au souvenir de la *Phénoménologie*

[1] *Logik des Seyns, des Wissens und des Begriffs.* 1812-1816, 3 vol.

de l'esprit, fit appeler l'auteur en 1816 à Heidelberg, comme professeur de philosophie. L'indépendance nationale rétablie avait rendu la vie à la science et aux fortes études. Hegel répondit avec empressement à cet appel, et eut aussitôt un grand succès. Des élèves appartenant à toutes les facultés se réunirent autour de lui. Un des membres les plus savants de l'université, le théologien Daub, se rangea au nombre de ses partisans. La première édition de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui parut en 1817, acheva de le rendre célèbre dans toute l'Allemagne, et cette juste célébrité détermina le gouvernement prussien à l'appeler à Berlin, pour succéder à Fichte. Hegel s'établit dans cette université en 1818, et depuis ce moment jusqu'à sa mort, si l'on excepte quelques voyages de vacances, sa vie n'offre plus d'autres événements que le succès toujours croissant de ses leçons sur toutes les parties de la philosophie, et la publication de divers ouvrages. Il fit paraître successivement sa *Philosophie du Droit*[1], deux nouvelles éditions de l'*Encyclopédie*, le premier volume d'une seconde édition de la *Logique*, et plusieurs articles remarquables, insérés dans les *Annales de la critique scientifique*[2], fondées sous ses auspices et destinées à appliquer les principes de sa philosophie à toutes les parties de l'art et de la science.

Ses voyages le conduisirent en 1822 dans les Pays-Bas, en 1824 à Vienne, en 1827 à Paris par Weimar. A Paris, M. Cousin lui rendit l'hospitalité qu'il avait reçue de lui à Berlin. A Weimar, Gœthe l'accueillit avec la distinction que le plus grand poëte de la nation devait au plus grand penseur de l'époque. Les lettres qu'il écrivit à sa femme pendant ces lointaines excursions, sont remplies de simplicité et de tendresse pour sa famille. On y est surtout frappé d'une certaine universalité d'appréciation des hommes et des choses, de la

[1] *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* 1821.

[2] *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.*

nature et des œuvres de l'art. Du point de vue où il s'est placé, le philosophe voyageur voit partout l'harmonie dans le monde si varié et si plein de contrastes qui passe sous ses yeux, jugeant avec la même équité le républicain Carnot, qu'il rencontre à Magdebourg et qu'il appelle un aimable vieillard, et le professeur Windischmann de Bonn, l'acolyte du thaumaturge de Hohenlohe.

Hegel était encore plein de force et d'énergie, lorsqu'en 1831 le choléra étant venu s'abattre sur Berlin, le choisit pour une de ses victimes. Hegel mourut le 14 novembre de cette année funeste, cent quinze ans jour par jour après Leibnitz. Ainsi qu'il l'avait désiré, ses restes furent déposés près de ceux de Fichte. Le jour de ses funérailles fut pour sa mémoire un jour de triomphe. Si quelques-uns de ses disciples, dans l'excès de leur admiration et de leur douleur, le louèrent avec une exagération sans exemple, tous les partis furent justement d'accord pour déplorer la grandeur de sa perte. Pour l'admirer, pour le regretter vivement, il n'était pas nécessaire de le comparer au héros macédonien ou au divin auteur de l'Évangile, et de voir en lui comme la dernière incarnation de l'esprit universel : il suffisait pour cela de reconnaître en lui un penseur du premier ordre, grand jusque dans ses erreurs. N'avait-il pas disputé à Schelling l'honneur d'être le plus grand philosophe de l'Allemagne au dix-neuvième siècle, et ne s'était-il pas placé au nombre des plus illustres de tous les pays et de tous les siècles?

On a dit que Hegel jouissait d'une grande faveur auprès de son gouvernement, et que cette faveur se fondait principalement sur l'opinion où l'on était que sa philosophie consacrait les prétentions de l'absolutisme, ou tout au moins celles du parti conservateur. On verra par la suite combien peu cette opinion s'accorde avec l'esprit de sa philosophie de l'histoire, selon laquelle le progrès vers la liberté est la loi fondamentale de l'humanité. Il suffira de faire remarquer ici

que plusieurs des principaux disciples de Hegel appartiennent au parti libéral le plus avancé.

Malgré l'importance et le succès de son enseignement et de ses travaux littéraires, Hegel ne fut pas de l'Académie royale de Berlin, et « quand enfin, dit M. Gans, la classe philosophique l'eut choisi, les physiciens refusèrent de s'associer à cet acte de justice, afin de l'envoyer rejoindre dans la tombe Solger et Fichte, exempt, comme eux, du laurier académique[1]. »

De l'aveu même de ses admirateurs, Hegel manquait en chaire, ainsi que dans la conversation, de cette facilité et de cette abondance d'élocution, de cette parole animée et entraînante qui peuvent se trouver quelquefois au service de la médiocrité, mais qui ajoutent à l'ascendant du génie et à l'autorité du savoir. Il y a d'autant plus lieu de s'étonner du succès immense qu'il eut comme professeur. Il fallait donc qu'il y eût dans sa philosophie et dans sa manière même de la présenter quelque chose de bien puissant, pour qu'il ait pu réussir à captiver à ce point les esprits, sans le secours de l'éloquence et les séductions de la parole. « Quiconque, dit M. Gans, dans sa *Nécrologie de Hegel*, avait une fois pris goût à la profondeur, à la solidité de son enseignement, était de plus en plus entraîné et retenu à jamais comme dans un cercle magique, grâce à la force de son argumentation et à l'originalité de ses inspirations du moment. Dans son commerce intime, dit le même écrivain, la science ne se montrait pas; il n'aimait pas à en faire parade; elle ne franchissait pas avec lui le seuil de son cabinet ou de la salle académique. En le voyant, dans la société, occupé de petits intérêts humains, causant gaîment et sans prétention avec ses amis des choses les plus ordinaires de la vie, on ne se serait guère douté quel rang éminent cet homme si simple

[1] Gans, *Nécrologie de Hegel*, dans ses *Vermischte Schriften*, t. II, p. 251.

occupait dans le monde de la pensée.» Il savait parfaitement concilier ensemble, dit un autre de ses disciples[1], l'enthousiasme de la vie contemplative et le calme prosaïque de la vie ordinaire. «S'accommoder de ce monde tel qu'il est, et pourtant lui être supérieur, telle était sa maxime[2].»

Aussitôt après la mort de leur maître, l'élite de ses disciples se réunit pour publier les œuvres complètes de Hegel[3]. Sa carrière d'écrivain peut se diviser en trois stades qui correspondent aux trois degrés de son développement philosophique.

La première est le temps de son alliance avec M. de Schelling : elle comprend son séjour à Jéna, et va jusqu'à la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* par laquelle en 1806 il se sépara formellement de l'auteur de la *Philosophie de la nature*. La seconde est marquée par la *Logique* et la première édition de l'*Encyclopédie*, et comprend les années de 1807 à 1818. Dans cette période, Hegel jeta les fondements de son système, et en donna une esquisse complète. Dans la troisième et dernière enfin, il le développa dans ses *Leçons publiques* et dans de nouveaux ouvrages.

Il y a du reste peu de variations dans la pensée philosophique de Hegel : elle se produisit lentement et avec effort, s'affermissant et s'enrichissant plutôt que se modifiant dans ses développements successifs.

Aux premiers temps appartiennent les quatre dissertations qui forment, comme dit M. Michelet de Berlin, la première partie de ce nouvel *Organon* de la philosophie. Là il paraît le disciple et l'associé de M. de Schelling, dont il s'assimilait pour ainsi dire les pensées, pour se mettre en état de les continuer et de les reproduire sous une forme nouvelle. Il semblait alors borner son ambition à démontrer que cette

[1] M. Rosenkranz, dans sa *Vie de Hegel.*

[2] Voir la note XIV.

[3] *Hegels Werke.* Berlin, 1832-1845, dix-huit tomes in-8°.

philosophie était bien la dernière et la plus parfaite quant au fond ; mais c'était déjà dans l'intérêt d'une pensée plus avancée qu'il combattait pour elle. Partant du principe que l'esprit philosophique a toujours été en progrès, que la succession des systèmes n'est que la manifestation progressive et nécessaire de ce qui est virtuellement contenu dans la raison, que par conséquent la philosophie la plus récente, pourvu qu'elle fût vraiment *spéculative* et originale, était aussi l'expression la plus complète de la vérité, il était persuadé, en outre, que la doctrine de M. de Schelling avait non-seulement dépassé celle de Kant et de Fichte, mais qu'elle offrait le contenu absolu et définitif de la philosophie universelle. En conséquence, après avoir étudié tous les mouvements de l'esprit philosophique, et après les avoir pour ainsi dire recueillis et absorbés en lui, il s'appliqua de toute la force de son génie, dans cette première période, à observer les phases diverses que parcourait celui qu'il regardait comme en étant l'organe définitif, et à prouver la supériorité de cette dernière expression de la philosophie sur toutes celles qui l'avaient précédée. Ce fut pour lui une époque de recueillement, d'observation d'abord, puis de rétroaction, de critique, de polémique, dont le résultat immédiat est déposé dans les *quatre dissertations*. Leur caractère commun, dit M. Michelet[1], est que l'auteur y étudie l'esprit de son temps et les philosophies immédiatement antérieures, et que, tenant celle de Schelling pour la plus parfaite, il montre par une critique négative comment les principes des systèmes antérieurs sont venus se résoudre dans le principe absolu de celle-là.

La première de ces dissertations, intitulée : *De la foi et du savoir*, a pour second titre : *La philosophie de réflexion subjective, considérée dans ses formes complètes, comme philosophie de Kant, de Fichte et de Jacobi*. Les éditeurs des

[1] Dans l'introduction aux Dissertations ; Œuvres de Hegel, t. I, p. XII

œuvres de Hegel ont cru devoir la placer en tête de toutes les autres, bien qu'elle ne parût que la seconde, comme résumant les systèmes antérieurs, et comme pouvant servir d'introduction à la philosophie nouvelle, qui, par sa foi absolue dans la raison, s'est enfin élevée au-dessus du point de vue purement subjectif, et prétend saisir et montrer la vérité dans son universalité objective. Dans les philosophies de Kant, de Jacobi, de Fichte, la réflexion subjective a parcouru toutes ses formes possibles, et par là même la philosophie objective et absolue, la vraie philosophie, a été préparée, de là même elle est sortie.

La philosophie de Kant y est encore jugée avec le plus de faveur, parce que, dit M. Michelet, elle accorde à la pensée au moins une apparence d'objectivité, et que, dans les conclusions de la *Critique de la raison pure*, elle laisse subsister la possibilité d'une véritable connaissance rationnelle comme système de la science objective. La philosophie de Jacobi, au contraire, est traitée avec une grande sévérité. Cet appel au sentiment qui prétend se mettre à la place de la spéculation, y est qualifié de galimatias. Hegel ne pardonne pas à Jacobi d'avoir voulu remontrer à des génies aussi éminents que Kant et Spinoza. Toutefois il rend justice à quelques détails de la philosophie du sentiment, et loue surtout Jacobi pour avoir pris la défense de la liberté de la vie morale contre le rigorisme de Kant. Selon Hegel, les systèmes de Kant, de Jacobi et de Fichte, en épuisant toutes les formes possibles de la pensée subjective, ont préparé l'avénement de l'*idéalisme objectif et absolu* de M. de Schelling, dans lequel le sujet renonce entièrement à lui-même, et se perd dans la pensée *spéculative*, dans l'intuition de l'éternelle unité.

La seconde dissertation est intitulée : *Différence du système de Fichte et de celui de Schelling*. Elle est divisée en trois parties : la première, sous le titre *Des formes diverses de la philosophie actuelle*, traite 1° de l'appréciation histo-

rique des systèmes de philosophie ; 2° du besoin de la philosophie ; 3° de la réflexion comme organe de la philosophie ; 4° du rapport de la spéculation avec le sens commun ; 5° du principe absolu de la philosophie, 6° de l'intuition transcendantale ; 7° des *postulats* de la raison ; 8° enfin, du rapport de la méditation philosophique à un système de philosophie. La seconde partie expose le système de Fichte, et la troisième compare le principe de la philosophie selon Schelling avec celui de Fichte. Le reste est une réponse aux objections de Reinhold contre le nouveau système.

C'est dans cet écrit que Hegel indique pour la première fois sa théorie sur l'histoire de la philosophie, dont l'étude, dit-il, est à tort considérée comme un simple moyen de mieux comprendre l'esprit philosophique et de se rendre plus capable de résoudre les grands problèmes de la spéculation. La philosophie, ajoute-t-il, n'est pas un art mécanique où l'on puisse devenir plus habile en voyant travailler les autres. Les divers systèmes ne sont pas seulement des travaux préparatoires, mais des solutions vraies, quoique historiques. L'absolu, ainsi que la raison qui en est l'image, étant éternellement un et identique, toute raison individuelle qui s'est reconnue elle-même pour ce qu'elle est, produit une philosophie vraie. La raison, dans la philosophie, n'ayant d'autre objet qu'elle-même, c'est en elle qu'est toute son œuvre, toute son activité, et quant à la véritable philosophie, il n'y a ni prédécesseurs, ni successeurs, ni passé, ni présent. Le caractère propre d'une doctrine, par cela même qu'il lui est propre, est dans la forme du système : c'est la manière particulière dont la raison, tout en demeurant toujours la même, se construit des matériaux de l'époque un édifice temporaire ; toute philosophie est complète en elle-même et forme une totalité en soi[1].

[1] Œuvres de Hegel, t. I, p. 169, 171.

M. Michelet, dans son introduction, semble insinuer que M. de Schelling, qui a exposé des idées semblables sur l'histoire de la philosophie, dans ses *Leçons sur les études académiques*, les a empruntées de Hegel. C'est une assertion erronée; ces idées découlent naturellement de la théorie de la raison qui est commune aux deux philosophes.

Les disciples de Hegel ont cru trouver déjà dans ce traité des différences notables entre la pensée de leur maître et celle de son prédécesseur. M. Michelet fait observer que l'*intuition intellectuelle* de ce dernier est appelée par Hegel *intuition transcendantale;* mais il est évident que ce changement de nom ne fait rien à la chose, puisque, d'accord avec M. de Schelling, Hegel considère cette intuition comme la conscience de l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, et comme l'organe nécessaire de la philosophie. Il expose fidèlement la doctrine de son maître, et la reproduit avec toute la déférence d'un disciple dévoué.

La grande difficulté dans cette philosophie, consiste à concilier l'unité absolue avec la multiplicité phénoménale, à déduire de l'identité idéale des différences réelles. Or, cette difficulté que M. de Schelling n'a jamais su résoudre, Hegel était dès lors, selon M. Michelet, sur la voie de la surmonter. D'après ce même critique, Hegel se sépare, dans la dissertation qui nous occupe, plus ouvertement encore de M. de Schelling, en traitant du rapport de l'art avec la religion et la science. Tandis que ce philosophe assigne à l'art le rang le plus élevé, Hegel met la spéculation au-dessus de l'art. Mais la manière dont il s'exprime sur ce sujet est entièrement dans l'esprit de M. de Schelling. L'art et la spéculation, dit-il, sont deux modes distincts de l'intuition de l'absolu, un culte divin dans leur essence, une intuition de la vie absolue, une identification avec elle[1].

[1] Œuvres de Hegel, t. I, p. 270.

Voici, autant qu'il est possible de la traduire, la conclusion de ce traité : elle caractérise d'une manière générale la philosophie de Fichte dans ses rapports avec celle de M. de Schelling et de Hegel.

« Le principe absolu, le seul vrai principe de la philosophie, est tout aussi bien dans le système de Fichte que dans celui de Schelling ; c'est l'*intuition intellectuelle*, c'est-à-dire, la conscience de l'identité du sujet et de l'objet. Elle devient dans la science l'objet de la réflexion, et la réflexion philosophique est elle-même intuition transcendantale : elle devient elle-même l'objet ; elle est identique avec l'objet, et c'est par là qu'elle est spéculation. Aussi la philosophie de Fichte est-elle le produit d'une spéculation véritable. La réflexion philosophique a pour condition la libre abstraction de toute variété empirique : c'est par là que l'intuition transcendantale devient conscience de soi, et considérée ainsi, elle est quelque chose de subjectif. Pour la saisir dans toute sa pureté, il faut encore faire abstraction de cette subjectivité, afin que, comme principe de philosophie, elle ne soit ni objective, ni subjective, ni comme conscience de soi opposée à la matière, ni comme matière opposée à la conscience, ni identité objective, ni identité subjective, mais identité transcendantale, pure, absolue. Comme objet de la réflexion, elle devient sujet et objet ; cette opposition, produit de la réflexion pure, la *réflexion philosophique* la place dans l'absolu. L'opposition de la réflexion spéculative n'est plus celle qui existait entre le sujet et l'objet, mais celle d'une intuition transcendantale subjective et d'une intuition transcendantale objective. Celle-là est le *moi*, celle-ci la *nature* ; ensemble elles sont les deux plus hautes manifestations de la raison absolue se voyant elle-même. Telle est donc la différence entre la réflexion commune et la réflexion spéculative : dans l'opposition du moi et de la nature, de la conscience pure et de la conscience empirique, de la pensée et de l'être, de l'in-

fini et du fini, la réflexion vulgaire ne voit que la contradiction, une opposition réelle, tandis que la raison philosophique voit dans cette contradiction la vérité par laquelle les deux termes sont tout à la fois posés et détruits[1]. »

La troisième dissertation est intitulée : *Du rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général.* Reinhold avait accusé la doctrine de M. de Schelling d'exclure la religion et la morale. L'auteur soutient contre lui que la philosophie de la nature peut seule fonder la vraie religion et la véritable moralité, et il renvoie le reproche d'irréligion aux philosophies de *réflexion subjective,* qui placent l'absolu hors du moi, et qui par conséquent, dit-il, n'ont point Dieu.

Cette philosophie, selon lui, n'est pas une simple théorie de la nature, une physique spéculative : c'est une philosophie complète, la philosophie absolue. Fondée sur le principe de l'identité absolue, elle est par là même essentiellement religieuse, et c'est pour cela qu'elle est la véritable. Les autres systèmes n'admettent Dieu que comme un résultat de leurs recherches, et le placent hors du sujet, et c'est pour cela qu'ils sont faux. Elle est de plus d'accord avec le christianisme, dont tous les mystères expriment symboliquement l'identité de Dieu et de l'univers, et qui a pour but de donner à l'homme, par la foi, la conscience de son unité avec l'infini, avec l'être divin. Le germe du christianisme fut le sentiment d'une désunion de Dieu et du monde, et son but la réconciliation de l'homme avec Dieu, non en élevant le fini vers l'infini, mais en faisant descendre l'infini dans le fini, Dieu fait homme. Son essence est de voir et de montrer Dieu dans l'univers.

Au christianisme est opposé le paganisme ; mais celui-ci même, dans sa partie *ésotérique,* avait une tendance mystique. Son caractère propre est de diviniser la nature, de

[1] Œuvres de Hegel, t. I, p. 271.

partir du fini pour arriver à l'infini. Celui de la religion chrétienne, au contraire, est de voir Dieu dans la nature, de faire descendre l'infini dans le fini. Elle n'est que le progrès de la direction précédente, un moyen d'arriver à ce dernier degré du développement de la conscience où toutes les différences, toutes les oppositions sont réduites à l'unité. Alors le ciel est véritablement reconquis, et l'évangile de l'absolu proclamé. Ce qui n'est qu'à l'état de foi dans le christianisme, la philosophie de l'*identité* l'a converti en savoir.

C'est par des arguments de même force que l'auteur revendique pour cette même philosophie l'avantage de la plus grande moralité. «Que des esprits étroits, s'écrie-t-il, accusent d'irréligion la philosophie de la nature, elle n'en sera pas moins une nouvelle source de la connaissance de Dieu; mais lui reprocher d'être antimorale, c'est chose plus absurde encore. Une philosophie entièrement puisée dans la raison et dans les *idées*, est dans sa source même essentiellement morale. La moralité consiste à n'être déterminé que par la seule raison. Or, comment une philosophie qui est fondée sur le même principe qu'elle, lui serait-elle contraire[1]?

La quatrième dissertation, *Des diverses manières de traiter le droit naturel comme science*, se rattache à la précédente, en ce qu'elle a principalement pour objet d'établir la notion de la moralité absolue. Ici Hegel suit sa propre route d'une façon plus marquée, et déjà les rudiments de sa future philosophie du droit s'y trouvent indiqués.

Le passage de la première période de sa vie philosophique à la seconde, est marqué par la *Phénoménologie de l'esprit*, qui parut en 1807.

On se tromperait si l'on s'attendait à trouver dans ce livre quelque chose de semblable à la psychologie. Ce n'est pas non plus une critique de la raison ou une théorie de la con-

[1] Cette dissertation paraît être un ouvrage de M. de Schelling plutôt que de Hegel (voir la note XV).

naissance : c'est une démonstration du principe de la philosophie de l'identité, de ce principe selon lequel l'esprit est identique avec la substance absolue, l'absolu même; c'est l'histoire du développement par lequel il arrive à se reconnaître pour tel, des manifestations successives, des métamorphoses intellectuelles à travers lesquelles il parvient à la conscience pleine et entière de ce qu'il est.

Dans la préface, Hegel s'exprime ainsi qu'il suit sur le sujet de la *Phénoménologie*, qu'il appelle son voyage de découvertes : Le savoir n'est véritable que comme système, et la substance est essentiellement sujet : c'est dire que l'absolu est esprit; c'est l'idée la plus sublime à laquelle la philosophie se soit élevée. L'idéal, le spirituel est seul réalité, la véritable essence des choses. Mais ce principe, qui est la dernière expression du savoir, ne peut se justifier que par son développement. *L'esprit qui, en se développant, apprend à se savoir comme tel, est la science même; la science est sa vie, la réalité qu'il se construit de sa propre substance.* Or, cette genèse de la science en général est l'objet de la *Phénoménologie*. Le savoir immédiat, tel qu'il est tout d'abord, n'est pas encore esprit; c'est la conscience *sensualiste*, qui n'est encore savoir ni esprit véritable. Pour le devenir, l'esprit a une route longue et difficile à parcourir. Or, c'est cette route que décrit l'ouvrage dont il s'agit. Cette recherche de la génération du savoir, ajoute l'auteur, n'a rien de commun avec ces considérations préliminaires de psychologie, par lesquelles on commence d'ordinaire l'étude de la philosophie, et elle est en même temps en opposition avec cette autre méthode qui débute tout aussitôt comme d'inspiration par le savoir absolu. Ainsi, tandis que M. de Schelling posait de prime abord l'identité de l'esprit avec le savoir absolu, laquelle, selon lui, résultait de l'idée même qu'on doit se faire de la science, Hegel veut montrer comment, par quel développement progressif, l'esprit arrive à se connaître lui-même comme l'ab-

solu. La Phénoménologie est donc une démonstration historique du principe suprême de la philosophie de l'identité absolue, la reproduction par la pensée individuelle du travail de dialectique par lequel l'esprit est parvenu à se connaître, à comprendre qu'il est la substance absolue : c'est le savoir du savoir, et ce n'est que par là que l'on peut y arriver, comme ce n'est que par là que l'esprit y est arrivé lui-même. Il ne s'agit pas seulement de préparer l'individu à la science, en prenant pour point de départ la conscience vulgaire; il s'agit de considérer l'esprit en général, ce que Hegel appelle l'*individu universel*, l'esprit du monde (*der Weltgeist*) dans son développement, afin de comprendre par sa forme définitive et absolue ce qu'il est réellement, ce qu'il est en soi. « L'individu, dit l'auteur[1], est l'esprit incomplet, une forme concrète; toute son existence est déterminée par une forme prédominante, où les autres déterminations n'existent que confuses et comme voilées, effacées. Dans un moment plus avancé du développement, le moment antérieur n'est plus qu'un degré par lequel on s'est élevé plus haut; ce n'est plus qu'un passé, un souvenir. L'individu traverse rapidement les degrés que l'esprit général a dû parcourir : c'est une route tracée, aplanie. C'est ainsi que certaines connaissances qui autrefois occupaient toute la pensée des hommes faits, ne sont plus aujourd'hui qu'un jeu pour l'enfance des écoles. Le passé est devenu la propriété de l'esprit universel, qui est la *substance des individus*. Pour ceux-ci, l'étude philosophique est l'effort qu'ils font pour s'assimiler et absorber tout ce que celui-là a produit successivement; et par ce même travail de la pensée individuelle, l'esprit général, comme substance universelle, acquiert la conscience de lui-même.» En d'autres termes, il s'agit, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, de reproduire individuellement, à l'aide de la dia-

[1] Œuvres, t. II, p. 22, 23.

lectique spéculative, comme se succédant avec nécessité, tous les mouvements par lesquels l'esprit universel, qui est la substance, le *substratum* des esprits particuliers, est parvenu à se reconnaître lui-même pour la substance absolue dans le système de M. de Schelling et de Hegel.

« Dans ce mouvement progressif de l'esprit vers la connaissance de lui-même, ajoute Hegel, tout est important. Puisque l'esprit universel a eu la patience de se transformer ainsi à travers les siècles, et que ce n'est que par ce long travail qu'il a pu se donner la conscience de soi, l'individu ne peut acquérir l'intelligence de sa substance à un moindre prix[1]. »

La *Phénoménologie* s'annonce comme la première partie de la science, et elle est ainsi nommée, parce qu'elle se borne à exposer les manifestations de l'esprit dans l'élément de l'existence immédiate ou de l'expérience. Elle conduit la pensée jusqu'au point où s'évanouit l'opposition de l'être et du savoir, et où l'esprit reconnaît clairement son identité avec la substance absolue. A partir de ce moment, il se développe comme pensée pure, comme savoir absolu, et il n'y a plus d'autres différences entre les formes qu'il revêt ultérieurement que celles du contenu. Le mouvement de l'esprit dans la première sphère est l'objet de la *Phénoménologie;* son mouvement dans la seconde est l'objet de la *Logique,* ou de la philosophie spéculative.

La *Phénoménologie,* en même temps, tiendra lieu de *critique* ou de théorie de la connaissance. « A la place de ces vaines discussions qui portent sur la nature et les limites de la connaissance, dit Hegel, il faut montrer comment la conscience naturelle devient savoir véritable et absolu : tel est le but de la Phénoménologie. Elle présente la série des transformations que l'âme parcourt, comme autant de stations que la nature lui a marquées pour devenir esprit, par

[1] Même vol., p. 24.

l'expérience de ce qu'elle est en soi. Il en résultera que la conscience naturelle n'est que la notion, l'*idée concrète* du savoir, et non le savoir réel. Mais comme d'abord et immédiatement elle s'imagine être le savoir réel, le développement de soi qui lui ôte insensiblement cette illusion, est à son égard un progrès négatif. C'est pour elle le chemin du doute et du désespoir; mais c'est par ce doute que l'esprit devient capable de voir la vérité.... La science tend vers un terme définitif; ce terme est là où il devient impossible d'aller plus loin, où l'idée répond à l'objet, l'objet à l'idée. La marche vers ce but est irrésistible, et nulle station antérieure ne saurait satisfaire l'esprit. L'histoire de ce développement de la conscience est la route qui conduit au savoir, est le savoir même. Le progrès de l'expérience ou de la conscience, dans sa marche vers l'absolu, se fait de telle sorte que ce qui était d'abord objet de la conscience devient objet du savoir, et ce savoir est ensuite lui-même, et comme tel, objet de la conscience. En changeant ainsi d'objet, elle s'avance de plus en plus vers la connaissance de soi, et en s'avançant vers sa véritable existence, elle finit par arriver au point où elle est identité de l'être et de l'idée, et où, ayant compris sa vraie nature, elle devient savoir absolu[1].»

La *Phénoménologie de l'esprit* est traitée sous les six chefs suivants : la *conscience*, la *conscience de soi*, la *raison*, l'*esprit*, la *religion*, le *savoir absolu*. Ces termes expriment les degrés successifs du développement intellectuel, les époques diverses de la genèse de la science. Chacune de ces époques est ensuite subdivisée selon les faits particuliers qui se produisent à chaque station[2].

[1] Œuvres, t. II, p. 59.

[2] La *Phénoménologie* qui, d'après le premier plan de Hegel, devait former la première partie de la science et précéder la *Logique*, a été plus tard incorporée, après celle-ci, dans l'Encyclopédie, où elle est une subdivision de la *Philosophie de l'esprit* et où les six termes sont réduits à trois : la *conscience*, la *conscience de soi* et la *raison*.

Il est curieux de voir après cela ce que devient la psychologie dans le système de Hegel. La psychologie, dit-il, est le résultat de l'observation de la conscience de soi dans ses rapports avec la réalité extérieure. Elle expose cette foule de lois d'après lesquelles l'esprit s'apparaît dans un rapport différent aux modes divers de sa *propre* réalité, rapport tour à tour actif et passif. La psychologie, en observant les diverses manières d'être générales de la conscience active, y trouve une grande variété de facultés, de dispositions, de penchants; et, comme au milieu de cette riche collection de faits, le souvenir de l'unité de la conscience persiste toujours, on est tout étonné de voir que tant de choses si hétérogènes puissent se trouver ensemble dans l'âme, *comme dans un sac*, non pas mortes et inertes, mais pleines de vie et de mouvement[1].

Selon Hegel, la psychologie est à la phénoménologie de l'esprit, ce que la description d'une plante, dans un moment donné, est à l'histoire de son complet développement, depuis la germination jusqu'à la plus parfaite maturité du fruit. Il est évident que ce n'est que par cette dernière qu'on peut savoir ce que la plante est véritablement : cette histoire implique la description du végétal à un état quelconque, tandis que celle-ci ne renferme pas l'histoire de sa génération et de son parfait développement.

La *Logique*[2] est une nouvelle *philosophie première*, qui prend la pensée au point où la phénoménologie l'a conduite, c'est-à-dire, comme savoir absolu. Après avoir montré dans celle-ci par quel développement l'esprit s'élève jusqu'au savoir absolu, Hegel, dans la Logique, considère la pensée en soi, dans son propre mouvement comme pensée, comme le principe même des choses, comme ce principe souverain auquel, selon une expression d'Aristote, citée par M. Michelet,

[1] Œuvres, t. I, p. 227-228.

[2] Elle forme les tomes III, IV, et V des Œuvres complètes.

sont attachés le ciel et la nature[1]. Partant de la supposition de l'identité de la pensée et de l'être, elle a pour objet le mouvement de la pensée, *dialectique immanente*, qui part du concept vide en soi de l'être pur ou du néant logique, pour aboutir à l'*idée concrète absolue*, dont le développement produit l'univers.

La préface de la *Logique*, écrite en 1812, peut donner une idée de la différence qui distingue cette nouvelle manière de philosopher de l'ancienne, et en même temps nous initier davantage à l'intelligence de cette philosophie. «Ce qu'on appelait autrefois (avant Kant) métaphysique, dit l'auteur, a disparu du rang des sciences. Qui oserait parler encore d'*ontologie*, de *psychologie* ou de *cosmologie* rationnelle, de *théologie* naturelle? Qui pourrait encore s'intéresser à des recherches sur l'immatérialité de l'âme ou sur les causes mécaniques et finales? Les preuves de l'existence de Dieu ne sont plus rapportées que pour mémoire ou dans un but d'édification. C'est un fait que la métaphysique n'intéresse plus personne. Le sens commun et la science se sont coalisés pour la perdre, et l'on a eu le singulier spectacle d'un *peuple cultivé sans métaphysique* : c'est comme un temple très-orné d'ailleurs, mais qui n'a pas de sanctuaire. La théologie, jadis la gardienne des mystères spéculatifs, est revenue au sentiment, ou ne s'occupe que d'études pratiques et historiques... La logique, sans partager le sort misérable de sa sœur, est restée ce que l'a faite la tradition. On ne croit plus, il est vrai, qu'on puisse apprendre à penser par elle, et l'esprit pratique du siècle la menaçait de la même destinée que la métaphysique; mais du moins elle a conservé son rang, et continué à être publiquement enseignée. Cependant elle s'est amoindrie plutôt qu'elle ne s'est accrue. L'esprit nouveau qui aime la science et la vie n'a pas encore pris la peine de se transformer extérieurement; mais alors qu'il s'est méta-

[1] Aristote, *Métaphys.*, t. XII, p. 7.

morphosé substantiellement, c'est en vain que l'on voudrait conserver les formes du passé, et résister à un nouvel avénement : ce sont des feuilles flétries qui tombent pour faire place à un développement nouveau. C'est vainement qu'on s'efforce de s'opposer au mouvement qui pousse l'esprit en avant. Les adversaires de la philosophie nouvelle commencent eux-mêmes à en parler le langage, et tout en repoussant ses principes, ils n'ont pu se défendre d'en adopter les conséquences. D'un autre côté, après avoir bien établi le principe, il est temps de le développer : le moment est venu de transformer la logique, qui doit constituer maintenant la vraie métaphysique, la philosophie spéculative pure[1]. »

La *Logique* de Hegel comprend sous le titre de *logique objective* la métaphysique générale, et sous le nom de *logique subjective* la logique ordinaire. La première traite, en deux parties, de l'*Être* et de l'*Essence;* la seconde de la *Notion* et de l'*Idée*. Elle est reproduite en abrégé dans la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

L'*Encyclopédie*[2] présente le système complet de la philosophie de Hegel; c'est le résumé substantiel et la dernière expression de sa pensée. Elle nous servira de guide dans l'exposé de cette philosophie.

Les *Principes de la philosophie du droit* enfin sont le dernier ouvrage publié par Hegel lui-même[3]. C'est le développement de cette partie de l'*Encyclopédie* qui, sous le titre de l'*Esprit objectif*, est une des subdivisions de la *Philosophie de l'esprit*. C'est dans la préface de cet écrit que se trouve pour la première fois cette proposition fondamentale de la philosophie hégélienne, souvent si mal interprétée :

[1] OEuvres, t. III, p. 3-6.

[2] La troisième édition fort augmentée de l'*Encyclopédie* forme les tomes VI et VII des OEuvres complétes.

[3] Il compose avec une préface de M. Gans le tome VIII de la collection.

Ce qui est rationnel est réel; et réciproquement, ce qui est réel est rationnel.

Cette formule n'est qu'une autre version du principe de l'identité; mais il sera facile de démontrer qu'elle ne peut se soutenir qu'aux dépens de la réalité de toutes les existences finies et individuelles, de tout ce qui est relatif et contingent. « Ce traité, dit Hegel, ne doit être autre chose dans sa partie politique qu'un essai de faire comprendre l'État comme rationnel en soi. Il n'a pas la prétention de construire l'État *à priori*, ni de lui enseigner ce qu'il doit être, mais de le montrer comme *univers social*. Donner l'intelligence de ce qui est, tel est le problème de toute philosophie; car ce qui est, est la raison réalisée. L'individu est fils de son temps, et la philosophie est chaque fois l'expression de l'esprit du temps où elle apparaît, l'*époque actuelle réfléchie;* et ainsi que nul individu ne peut devancer réellement son siècle, de même nul système de philosophie ne peut aller au delà du monde actuel... Pour dire ce que le monde doit être, la philosophie vient toujours trop tard; car en tant qu'elle ne fait que réfléchir le monde par la pensée, elle ne peut venir qu'après que le monde est déjà formé et tout achevé[1]. » Ailleurs cependant nous verrons que d'après ce même système qui semble réduire la philosophie à n'être que la *réalité réfléchie*, un monde devenu ainsi l'objet de la réflexion philosophique, est près de s'écrouler et de faire place à un ordre de choses nouveau, de telle sorte que le développement naturel et spontané de la pensée crée un monde actuel, et que la réflexion, la pensée réfléchie de ce monde le détruit, ou le menace d'une ruine prochaine et imminente.

Tels sont les ouvrages publiés par Hegel lui-même. Les autres volumes de ses œuvres complètes se composent de ses *Leçons publiques*, rédigées par ses disciples, sur la *Phi-*

[1] Œuvres, t. VIII, p. 18-20.

losophie religieuse, sur la *Philosophie de l'histoire*, sur l'*Esthétique*, sur l'*Histoire de la philosophie*. Ces leçons sont le développement et l'application de son système.

L'histoire de la philosophie surtout est remarquable. Elle est précédée d'une introduction sur l'idée de cette histoire et sur ses rapports avec la philosophie elle-même. La préface qui reproduit le discours d'ouverture, prononcé par Hegel à Heidelberg, en 1816, est curieuse. « L'*esprit universel*, disait-il, entre autres, était dans ces derniers temps trop occupé de la réalité, pour faire un retour sur lui-même, pour se recueillir. Maintenant que le peuple allemand a reconquis sa nationalité, source de toute *vie vivante* (*Grund alles lebendigen Lebens*), on peut espérer qu'à côté de l'État, l'Église aussi, comme ensemble des intérêts spirituels et scientifiques, se relèvera; que tout en restaurant les choses de ce monde, on songera de nouveau au règne de Dieu; qu'à côté des intérêts matériels et politiques, refleurira la science, le monde libre et rationnel de l'esprit.... Nous verrons dans l'histoire de la philosophie que dans les autres contrées de l'Europe, où les sciences expérimentales sont cultivées avec le plus de succès, il ne s'est plus conservé de la philosophie que le nom, que tout souvenir, que l'idée même en a péri; qu'elle n'existe plus véritablement qu'au milieu de la nation allemande. Nous avons reçu de la nature la mission d'être les gardiens de ce feu sacré, comme aux Eumolpides d'Athènes fut confiée la conservation des mystères d'Eleusis, aux habitants de Samothrace celle d'un culte plus pur, ainsi que l'esprit universel avait donné au peuple d'Israël la conscience que ce serait de son sein qu'il sortirait renouvelé[1]. » Il résulte de là que, selon Hegel, le dernier interprète de l'esprit universel, la nation allemande, est le peuple élu de la philosophie, et qu'il n'y avait plus en 1816, ni en France, ni ailleurs qu'en Allemagne, rien qui méritât ce nom.

[1] Œuvres, t. XIII, p. 3-5.

Parmi les critiques de Hegel, insérées dans le seizième tome de ses Œuvres complètes, se font surtout remarquer celles qui concernent Jacobi, Solger et Hamann. Voici comment il s'exprime ici au sujet du premier. « Jacobi, dit-il[1], est semblable à un penseur solitaire qui le matin a rencontré une énigme antique gravée sur un roc éternel. Il croit à cette énigme, mais il s'efforce en vain d'en trouver la vraie signification. Il en est occupé toute la journée, en tire un sens important, et ce sens, il l'exprime en leçons et en images ; mais la solution lui échappe, et le soir il se couche avec l'espoir que quelque songe divin pendant la nuit, ou le réveil au lendemain, lui apportera ce mot qu'il a tant cherché, et auquel il a cru avec tant de foi. » C'est à Jacobi pourtant, selon Hegel lui-même[2], que M. de Schelling dut le principe de l'unité de la pensée et de l'être, principe que du reste Jacobi entendait tout autrement que l'auteur de la *Philosophie de la nature*[3].

II. *Rapport de la philosophie de Hegel avec celle de Fichte et celle de M. de Schelling.*

En général, il y a filiation directe, si ce n'est nécessaire, de Kant à Fichte, de Fichte à Schelling, de Schelling à Hegel. A travers ces quatre générations nous voyons l'idéalisme se transformer, de critique et de purement subjectif qu'il était d'abord, devenir de plus en plus positif et absolu. Mais dans un sens plus particulier, Hegel relève de Fichte pour la méthode, de M. de Schelling pour le fond de sa doctrine, ainsi que ce dernier lui-même, quant à l'esprit essentiel de sa philosophie, se rattache beaucoup plus à Spinoza, à Brunus, aux Néoplatoniciens, qu'au philosophe de Kœnigsberg.

Hegel n'annonça d'abord, à l'égard de la philosophie de

1 Œuvres, t. XVI, p. 203.
2 Œuvres, t. XV, p. 617.
3 Voir, pour la bibliographie de Hegel, la note XVI.

M. de Schelling, d'autre intention que celle de la réduire en système par une déduction plus rigoureuse, tout comme Fichte, dans ses commencements, ne semblait avoir d'autre prétention que d'établir l'idéalisme critique sur un fondement plus solide.

Cet enthousiasme philosophique, cette poésie spéculative qui, sous le nom d'intuition intellectuelle, dominait dans l'école de M. de Schelling, et y tenait lieu de méthode, était antipathique au génie sévère et dogmatique de Hegel. Tout en acceptant le fond de la doctrine, il déclara qu'elle n'était pas revêtue de sa véritable forme, et c'est cette forme qu'il prétendait lui donner, en y appliquant la dialectique trilogique de Fichte. La philosophie de M. de Schelling était l'expression de la vérité, et définitive quant à son contenu; mais elle n'était pas suffisamment justifiée, et elle n'était pas exposée systématiquement : elle manquait de méthode, et cependant en philosophie la méthode est chose essentielle, puisque c'est par elle seulement que le contenu est compris. Dans le jugement qu'il porte sur M. de Schelling, dans son histoire de la philosophie[1], Hegel reconnaît que sa doctrine est bien la vérité absolue que tous les penseurs avaient cherchée avant lui, mais c'est à lui Hegel qu'il était réservé de la présenter sous sa forme définitive.

Pour comprendre la philosophie de Hegel, il suffit de voir ce que, selon lui, Spinoza et M. de Schelling ont laissé à désirer, et de se rappeler quelle idée Fichte se faisait de la science. Aux yeux de Hegel, il n'a manqué à Spinoza que de concevoir la substance absolue comme sujet, comme esprit, et de considérer l'esprit de l'homme comme identique avec elle, au lieu de ne voir dans celui-ci qu'une simple modification de la substance divine, sans liberté et sans une existence qui lui soit propre. M. de Schelling est venu rectifier

[1] Œuvres, t. XV, p. 682.

et compléter Spinoza en ce sens : à son tour il sera complété par Hegel.

L'Idée sans doute est la vérité, et tout ce qui est vrai, est *idée*, dit-il; mais il faut le prouver, et il faut montrer comment l'idée, en se développant, devient le monde. « Hegel, en s'initiant à la manière de penser de Schelling, dit un historien, qui n'est pas de son école[1], s'était persuadé, d'un côté, que le principe de l'identité absolue avait été en général bien saisi par ce philosophe, et qu'elle devait être considérée comme l'expression complète de la connaissance philosophique; mais, d'un autre côté, il estimait que Schelling était loin d'avoir exposé cette doctrine selon la vraie méthode, et que son école s'était jusque-là contentée de saluer avec enthousiasme l'*aurore de l'esprit rajeuni*, à *jouir* de l'*idée* sans peine et sans travail. Il s'imposa, en conséquence, la mission, en partant du principe de l'identité absolue, de présenter les notions philosophiques sous une forme absolument identique avec leur contenu. » Un des disciples les plus dévoués de Hegel, tout en plaçant son maître au-dessus de tous les penseurs, rend un hommage éclatant à M. de Schelling, comme précurseur. « Schelling, dit-il, est le restaurateur de la vérité au dix-neuvième siècle. Nouveau Prométhée, il allume son flambeau à la source pure de l'éternelle intelligence. Dans sa jeunesse, presqu'en même temps que Fichte, il chercha à perfectionner la critique de Kant par le principe de l'intuition intellectuelle absolue. Cette intuition, cette conscience purement rationnelle que l'esprit a de lui-même, cette faculté que Kant avait refusée à l'esprit philosophique, et que Fichte avait posé immédiatement, fut considérée par Schelling comme la condition première de la connaissance spéculative. Renonçant au point de vue si borné du *criticisme*, Schelling s'éleva au principe de l'identité absolue ou de l'*absolu*, et se

[1] Reinhold, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 662.

séparant à la fois de Kant et de Fichte, il arriva à la *philosophie générale de la nature*, dont l'objet est de voir toutes les choses telles qu'elles sont en Dieu. L'idéalisme et le réalisme se trouvèrent ainsi conciliés... Mais l'esprit qui a porté la science rationnelle au plus haut degré de perfection, c'est Hegel. Parti avec Schelling des résultats de la philosophie critique, il ne tarda pas à s'élever au-dessus de cette sphère étroite, et suivit l'ami de sa jeunesse sur les hauteurs de la vraie et pure *rationalité*. L'étude de la métaphysique du moyen âge, celle de Spinoza, et plus encore Aristote, développèrent en lui le besoin d'une philosophie rigoureusement scientifique, et lui firent concevoir le premier système complet, le seul depuis Spinoza. Se plaçant au point de vue de l'identité absolue, il soumit à la puissance de la pensée réfléchie toute la richesse du contenu primitif de la conscience, et au moyen d'un principe simple, en construisit un tout organique, un système solidement assis et à l'abri de toute critique. Mais, pour réussir dans cette vaste entreprise, il lui fallut, nouveau Kepler, découvrir et introduire dans la science la dialectique universelle de la raison... Hegel est en général à Schelling comme Aristote est à Platon, ou comme Spinoza est à Descartes, et en même temps sa philosophie a beaucoup de rapports avec celle de Spinoza et celle d'Aristote[1].

Ainsi, de l'aveu de Hegel et des siens, sa philosophie est issue de celle de M. de Schelling. Elle devait être pour le fond identique avec celle-ci, mais présentée sous une autre forme, rigoureusement démontrée et réduite en système. M. de Schelling, cependant, ne reconnaissant pas la nécessité de cette transformation, désavoua publiquement son continuateur, et refusa de voir dans le système de Hegel l'expression fidèle de sa pensée. Dans un écrit de 1834, M. de Schelling appelle Hegel un philosophe venu plus tard, que

[1] Mussmann, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie.* Halle, 1830.

la nature semblait avoir destiné à produire un nouveau *Wolfianisme*. Il va jusqu'à appeler la méthode de Hegel une *invention* que les pauvres d'esprit ont seuls pu admirer. Il ne voit dans toute la philosophie hégélienne qu'un épisode de l'histoire de l'esprit humain au dix-neuvième siècle, épisode qui, s'il n'a pas servi à son progrès, aura du moins eu l'avantage de montrer une fois de plus qu'il est impossible avec la raison pure, d'arriver jusqu'à la réalité[1]. Il y a de l'injustice dans ce désaveu : Hegel fut beaucoup plus qu'un nouveau Wolf d'un autre Leibnitz. Il donna à la philosophie de l'*identité* une base qui lui manquait; il la réduisit en système au moyen d'une méthode qu'elle ignorait ou qu'elle dédaignait, et en déduisit des conséquences qu'elle était loin de prévoir, et qu'elle redoutait peut-être de voir sortir d'elle; enfin la nouvelle école éclipsa pendant vingt ans l'école primitive.

Mais ce qu'il y a de juste dans les plaintes de l'école de M. de Schelling contre Hegel, c'est que, tout en prétendant respecter le contenu de la philosophie de l'*identité absolue*, il le fit paraître un autre à travers la forme nouvelle dont il la revêtit, et ainsi M. de Schelling a eu raison de renier Hegel, tout comme Kant a pu, sans ingratitude, désavouer Fichte.

III. *Principe fondamental et méthode de la philosophie de Hegel.*

La philosophie de Hegel est pour le fond la philosophie de M. de Schelling, exposée selon la méthode de Fichte perfectionnée.

La prétention commune de la philosophie de M. de Schelling et de celle de Hegel est de montrer comment l'univers est né de l'acte éternel de connaissance, de telle sorte que la philosophie n'est que la reproduction idéale de cet acte.

[1] Voir la Préface mise par M. de Schelling en tête de la traduction allemande de la préface de M. Cousin.

« Dans la science suprême, dit M. de Schelling, tout est un et primitivement réuni, Dieu et la nature, la science et l'art, la religion et la poésie. La philosophie est l'expression idéale du savoir primitif. En tout temps, dit encore M. de Schelling, une partie seulement de l'univers est l'objet de l'intuition, mais la notion de l'âme est l'idée de toutes choses. Dans l'entendement le penseur reconnaît le type de l'univers. » Vico a dit : Nous démontrons les vérités géométriques, parce que nous les faisons. C'est ainsi que M. de Schelling et Hegel prétendent démontrer le monde en le construisant. Admirons d'abord la hardiesse de cette entreprise, d'expliquer tout ce qui est dans le ciel et sur la terre par le seul développement de la pensée logique, dont le mouvement spontané constitue d'une part l'univers matériel, et de l'autre l'univers intelligible ou idéal, mondes identiques, au fond, deux faces pareilles bien que diverses de la même puissance ; puis de supposer que cette idée, qui est le monde en soi, est dans l'homme, et que par une sorte d'intuition intellectuelle, par la seule dialectique, l'esprit de l'homme peut *repenser, recréer* par la pensée le mouvement qui a constitué et constitue le monde réel et le monde idéal, histoire universelle : histoire de l'esprit humain, des sciences et des arts, morale, lois, mœurs, religion et philosophie, tout sera expliqué par le mouvement de la pensée, reproduction fidèle du mouvement éternel de l'idée absolue.

L'idéalisme absolu n'aspire à rien de moins qu'à l'omniscience, à la science de Dieu ; il n'y aspire pas, il déclare la posséder par l'intuition intellectuelle, selon M. de Schelling, par la dialectique *immanente*, ou le seul mouvement de la pensée, selon Hegel, par la pensée spéculative.

Selon Aristote, *Dieu* étant le principe et la cause de tout, possède pour cela même lui seul la science suprême des causes et des principes, la science de l'essence des choses : il est digne de l'homme d'aspirer à cette science divine.

Selon Hegel et M. de Schelling, la raison humaine est elle-même cette science. Rien n'est possible que par la pensée, avait dit Mendelsohn, nourri à l'école de Leibnitz; toute réalité suppose une pensée égale. Or, nul être fini ne peut épuiser par la pensée toute la réalité de ce qui existe, et encore moins comprendre la possibilité et la réalité de toutes choses; il faut donc qu'il y ait une intelligence infinie qui conçoive parfaitement toute possibilité comme possible et toute réalité comme réelle, et cette intelligence c'est Dieu.

Hegel, à l'exemple de M. de Schelling, attribue à l'homme lui-même cette intelligence infinie.

Tout ce qui existe, existe et se maintient par un acte éternel de connaissance de l'absolu, et l'esprit de l'homme, étant lui-même l'absolu, a la faculté de reproduire librement, par la pensée spéculative, cet acte éternel de connaissance; la philosophie véritable n'est autre chose que cette reproduction.

L'univers est le produit de l'évolution de la notion ou de l'idée absolue. Cette *idée* absolue de Hegel est la notion éternelle (*der ewige Begriff*), l'idée des idées de M. de Schelling, ou ce qu'il appelle encore dans l'*Idéalisme transcendantal*, l'*identique absolu*. C'est de là que sort éternellement le monde.

Il y a nécessairement en Dieu, dit Spinoza[1], l'idée de son essence, aussi bien que de tout ce qui découle nécessairement de cette essence : cette idée est *une* comme la substance divine elle-même. Telle est l'idée concrète et absolue de Hegel. Mais au lieu de la concevoir, comme étant en Dieu, chez lui c'est cette idée qui renferme Dieu. Cette idée est à la fois le tout-un des Éléates, le νους d'Anaxagore, le λογος des Néoplatoniciens, la substance unique de Spinoza, l'absolu de Fichte et de Schelling.

Le monde, dit Hegel, est une fleur qui procède éternelle-

[1] Ethica, *lib. II, prop. III-IV.*

ment d'un germe unique; cette fleur, c'est l'idée divine, absolue, universelle, produite par le mouvement de la pensée. Elle est d'abord *idée logique*, ou la *totalité des catégories;* ensuite par sa propre activité, sans qu'elle reçoive du dehors ni une impulsion, ni la moindre matière, elle devient nature et esprit, univers et connaissance universelle, monde physique et monde moral.

Ce déploiement est présenté sous la forme historique, de telle sorte que de l'idée logique, qui s'est faite et constituée elle-même, sort la nature, et ensuite, par un mouvement de retour, l'idée devient esprit.

Il y a développement graduel et progressif; mais ce développement ne pose réellement rien au dehors, il s'accomplit dans l'idée même.

Les platoniciens appelaient la matière l'autre (το ἕτερον), et c'est dans le même sens que Xavier de Maistre donnait ce nom par excellence au corps. Or, selon l'idéalisme absolu, cet *autre*, c'est encore l'idée ou l'absolu sous une autre forme; elle a besoin de sortir de soi, pour ainsi dire, afin d'apprendre à se donner la conscience de ce qu'elle est, afin de devenir *pour* elle ce qu'elle est *en soi*, de se connaître comme esprit. Il y a donc progrès de l'*idée* logique en soi à la *nature*, et de la nature à l'*esprit*.

Mais la nature et l'esprit existent ensemble à chaque instant, parce que le mouvement qui les produit, l'acte de connaissance qui les pose, est éternel.

Chaque point de mouvement, chaque pensée de l'acte de connaissance existent à chaque instant quelque part. Il n'y a pas réellement de différences, mais des distinctions, point de différence de qualité, mais seulement de quantité.

Le mouvement qui marque l'évolution circulaire de l'idée, est ce que Hegel appelle le *procès*, mot emprunté à la terminologie allemande de la chimie, où il signifie le travail chimique. Le mot *procès* signifie donc ici un travail progressif,

un mouvement graduel, produisant une série de formes transitoires, dans l'intérêt d'une forme définitive. C'est par un pareil *procès* que se développe l'idée de l'absolu.

Dans tout développement, il y a un point de départ, un état primitif, ensuite des degrés de formation, qui peuvent être considérés en soi comme des formes particulières, mais qui relativement au but général, ne sont que des moyens destinés à amener un résultat définitif, la *fin* du *procès*.

Les diverses phases du mouvement et les existences auxquelles il donne lieu dans sa marche progressive, sont appelés des moments. Du *procès absolu* il faut distinguer le procès *relatif*, les mouvements particuliers qui ensemble constituent le mouvement général.

L'objet de la science philosophique est, comme nous l'avons dit, la reproduction, par la pensée, de ce mouvement universel. La possibilité de cette reproduction suppose non-seulement l'identité des idées et des choses, mais encore l'identité de la raison humaine avec l'intelligence absolue, de façon que cette reproduction du mouvement de la pensée créatrice du monde équivaut à la création elle-même, et égale l'esprit humain au créateur.

La philosophie n'a donc pas uniquement pour objet de reproduire ainsi le mouvement universel, mais encore et surtout de nous conduire jusqu'à la définition de l'absolu, comme esprit, et à la conviction que l'esprit dans l'homme est lui-même l'absolu. Pour cela, il faut que partout soit montrée l'unité de la pensée et de l'être; il faut faire voir partout la raison dans les choses, afin de vaincre définitivement toute opposition du sujet et de l'objet.

Cette idée de la pensée et de l'être est, selon Hegel, l'idée fondamentale qui se retrouve en toute philosophie véritable, de sorte que l'histoire de la philosophie, ne tenant compte que des systèmes où ce principe est plus ou moins explicitement exprimé, n'est autre chose que l'histoire du mouve-

ment par lequel l'esprit a parfaitement compris cette unité, ainsi que la fin de toute l'histoire est de donner à l'esprit l'entière conscience de lui-même. La religion elle-même n'a pas d'autre but, et la philosophie n'est que la religion *comprise*. C'est donc là ce qui constitue la connaissance spéculative; le principe vivant de la philosophie, par lequel le fini et l'infini sont posés comme identiques, dit M. de Schelling, est la connaissance absolue même; car ce principe est l'essence de l'âme, la *notion* éternelle, qui est en même temps connaissance absolue et la substance.

La pensée qui a produit le monde, étant identique avec ce monde et avec la pensée dans l'homme, il est évident que la reproduction par la pensée humaine est connaissance, science absolue. Avec le principe est donnée la *méthode*. Le développement ontologique étant primitivement identique avec le développement logique, celui-ci sera la reproduction exacte de celui-là.

L'idée d'un *développement immanent*, c'est-à-dire, d'un développement qui revient sur lui-même pour recommencer, fournit la méthode, et l'impose. Le développement se fera en trois temps, pour ainsi dire; par la position, la négation, et la négation de la négation; l'affirmation; ou, comme s'exprime Fichte, par la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*. L'idée même qui doit se développer est la thèse A=A; pour qu'elle se développe, il faudra qu'elle sorte d'elle-même, qu'elle se sépare, qu'elle se pose comme dans un autre, ce qui est une sorte de négation d'elle-même, l'*antithèse;* enfin par ce développement elle sera devenue effectivement ce qu'elle est en soi; elle se reconnaîtra dans l'antithèse, et se rétablira dans son identité avec la connaissance de ce qu'elle est: synthèse. Dans la méthode de Hegel, les trois termes correspondant à la *thèse*, à l'*antithèse* et à la *synthèse*, sont ceux de *notion*, de *jugement*, et de *conclusion*. La notion (*der Begriff*) est ce qui doit se développer; le jugement (*das*

Urtheil, partage, *diremptio*) est le partage qui se fait dans la *notion*: c'est l'acte même du développement; enfin la *conclusion* (*der Schluss*) est la synthèse ou l'affirmation, le résultat positif du développement.

L'*idée concrète* et absolue est la *notion*, la thèse primitive, le tout enveloppé, le chaos intelligible où tout est uni. En se développant par le *jugement réel*, elle devient *nature*, un *autre*, la négation de soi, *antithèse*. Mais dans cette nature elle se reconnaît elle-même, et par la synthèse, la négation de la négation, l'affirmation de son identité, elle revient à soi, avec la conscience de soi comme esprit. C'est là le syllogisme spéculatif universel. Ce type général se retrouve dans tous les développements intermédiaires, dans toutes les parties du monde physique et du monde intellectuel; la vie divine est la même à chaque moment de son développement comme dans un édifice gothique le type de l'ensemble se retrouve dans toutes ses parties. C'est la trinité spéculative qui se montre partout, et c'est cette uniformité dans la variété qui fait la beauté du système de Hegel.

La science absolue et l'univers étant identiques, et la science humaine spéculative n'étant que la reproduction de la science éternelle, du développement universel, la méthode est cette reproduction elle-même. La méthode ou la dialectique est la dialectique même de l'esprit universel, le mouvement par lequel tout se produit.

C'est, comme l'a reconnu Jacobi[1] dans sa lettre à Fichte, la seule méthode qui convienne à la science qui se prétend absolue : « Cette science consiste à produire elle-même son objet; elle est cette production même par la pensée : par conséquent le contenu de la science est action interne, et la méthode de cette libre action en est elle-même l'essence.

La méthode de Hegel est identique avec le système qu'elle produit. Le principe de l'identité admis, il y a nécessaire-

[1] *Sendschreiben an Fichte*, p. 15.

ment unité du développement logique et du développement ontologique. Ce sera une synthèse progressive et continue qui représente l'évolution éternelle de l'idée concrète et absolue. Cette méthode est le mouvement même par lequel tout se produit : le double sens du mot latin *explicatio* en indique la nature : les choses sont expliquées et comprises par la manière dont elles se développent du fond de l'*idée* par le mouvement de la pensée.

Cette méthode une fois admise avec la prétention qu'elle suppose, tous les termes de la logique changent de signification, et la logique devient la métaphysique. *Expliquer* (de *explicare*, déployer) dans le langage de Hegel, c'est montrer quelle place une chose occupe dans le mouvement universel; *prouver*, c'est réduire les données empiriques à leur expression générale, les ramener à leur notion; c'est ainsi, dit Hegel, que Keppler a prouvé les lois du mouvement absolu[1]. Comprendre (*begreifen*), c'est réduire à sa valeur philosophique ou spéculative ce qui est donné immédiatement aux sens ou à l'entendement dans la nature et l'histoire. La *vérité* n'est plus la conformité de nos idées avec les lois de l'entendement, — ce n'est là que la justesse logique; — ni la conformité de nos idées avec leurs objets, mais bien l'accord d'un objet avec lui-même, avec sa notion. Dire *qu'un homme est malade*, cela peut être un jugement exact, mais non pas *vrai*, car un corps malade n'est pas conforme à l'idée qu'on se fait d'un corps vivant[2]. La vérité est l'idée, dit Hegel, car la vérité est l'accord de l'objectivité avec la notion[3]. Comme ce qui existe séparément, individuellement n'est jamais identique avec sa notion, il n'y a pas de vérité dans le monde réel : elle n'est que dans les *idées*. Il donne de même un tout autre sens aux mots *concret* et *abstrait;* les choses individuelles, sen-

[1] Hegel, *Encyclop.*, § 270.
[2] *Encyclop.*, § 172, addit.
[3] Là même, § 213, addit.

sibles, distinctes, sont des abstractions, et c'est l'idée qui est le concret.

La notion (*der Begriff*), ce n'est pas chez lui la notion résultant de l'observation, c'est la virtualité, la nature de la chose; il y a la notion *absolue* et des notions *relatives*. Ce qui résulte du développement de la notion en est la réalité. Le *jugement* n'est ni la synthèse par laquelle se forme l'idée, ni l'analyse qui l'expose; c'est, selon une fausse étymologie du mot allemand *Urtheil*, l'opération par laquelle se fait le partage, lorsque l'idée se développe, c'est l'acte de désunion qui constitue le développement (*diremptio*). La conclusion (*der Schluss*) réunit ce que le jugement a divisé; conclure, c'est unir, réunir (*schliessen*, dans le sens réel) : c'est la forme logique absolue.

Dans sa notion, une chose est en soi (*an sich*, δυναμει), ou virtuellement; dans son développement par le partage ou le *jugement*, elle devient un *autre* ou pour soi (*für sich*), afin de devenir par son retour à soi, par la conclusion actuellement ce qu'elle est en soi (*an und für sich*). Notre exposé de la philosophie de Hegel se divisera en deux sections. Dans la première, nous exposerons ses vues sur la philosophie de l'histoire, et sur l'histoire de la philosophie; dans la seconde, nous ferons l'analyse de son système.

PREMIÈRE SECTION.

VUES DE HEGEL SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, ET SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

M. de Lamennais dit quelque part[1] : « Tout sort de la pensée, et l'histoire du monde n'est que l'histoire de son développement. Les révolutions sont une révélation permanente des lois immuables qui règlent la croissance indéfinie de l'esprit humain. » Tel est aussi le point de vue de Hegel quant à l'histoire. Son école définit l'histoire : *Le développement de l'esprit universel dans le temps.*

L'histoire politique est le progrès de la conscience de la liberté, et l'histoire de la philosophie est le progrès de la pensée appliquée à concevoir l'absolu, le progrès de l'esprit dans la conscience qu'il est lui-même l'absolu. Elles ont une même fin, qui consiste à donner à l'homme la conscience de la liberté, en même temps que celle de son identité avec l'absolu.

CHAPITRE PREMIER.

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

Les *Leçons* de Hegel, sur ce qu'il appelle l'histoire philosophique[2], sont précédées d'une préface de Gans, offrant un précis de l'histoire de cette partie de la philosophie appliquée. Cette science, selon lui, ne date que de Vico. Avant lui, dit M. Gans, on ne se doutait pas que cette scène si changeante que nous présente l'histoire, fût soumise à des lois primitives et nécessaires, à une raison qui, loin d'être en contradiction avec la liberté, en est véritablement la condition. Depuis

[1] Affaires de Rome, p. 1-2.
[2] *Vorlesungen über Philos. der Geschichte*, dans le t. IX des Œuvres.

Vico même, les travaux sur la philosophie de l'histoire offrent plutôt des aperçus, des vues et des pensées plus ou moins ingénieuses ou profondes, que des systèmes proprement dits. M. Gans cite Leibnitz, Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Guillaume de Humboldt[1], Gœrres, Rosenkranz[2]; il rend justice au génie de Bossuet, au talent immense de Montesquieu, sous le regard de qui les faits se changent en pensées, aux récents travaux de M. Ballanche et de M. Michelet; mais il n'y a, selon lui, que quatre écrivains qui aient réellement traité la question d'une manière systématique : ce sont Vico, Herder, Frédéric de Schlegel et Hegel. Les deux premiers sont connus en France, grâce à M. Michelet et M. Edgar Quinet. Gans insiste principalement sur les défauts de Vico : il a surtout appliqué sa pensée aux faits de l'histoire ancienne; il n'a traité l'histoire du moyen âge que comme un appendice de celle de la Grèce et de Rome, et il n'a pu s'occuper de la différence qui caractérise l'histoire moderne, parce qu'il lui était interdit de parler de la réformation et de ses effets. Il est d'ailleurs trop plein d'épisodes sur le langage, sur Homère, sur la poésie, sur le droit romain, d'étymologies hasardées ou déplacées.

Herder, continue M. Gans, a de grands avantages sur Vico : poëte lui-même, il voit l'histoire poétiquement; il ne se laisse pas distraire de sa pensée principale par des digressions sur la poésie, la langue, le droit. Il commence aussitôt par le climat et la géographie, et dès lors toute l'histoire se trouve établie à ses yeux. Son protestantisme le met au-dessus de toute autorité, et le rend capable de comprendre toutes les nations. Mais *ses Idées sur la philosophie de l'histoire de l'hu-*

[1] Guillaume de Humboldt est l'auteur d'un discours « Sur les devoirs de l'historien. » *Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers.*

[2] Il a publié un écrit intitulé : *Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte.* Des travaux des Allemands sur la philosophie de l'histoire.

manité sont en contradiction avec leur titre, par cela même que toute métaphysique en est bannie. Privée ainsi de son fondement, sa philosophie n'est plus qu'un raisonnement spirituel, plus ou moins juste, une simple théodicée du jugement, et non de la raison.

Dans la *Philosophie de l'histoire* de Frédéric Schlegel[1], il y a bien une pensée fondamentale, qu'on peut appeler philosophique, si l'on veut, savoir que l'homme, créé libre, avait eu à choisir entre deux voies, l'une bonne, l'autre mauvaise; que s'il avait suivi la première, sa liberté eût été semblable à celle des esprits bienheureux; mais qu'ayant préféré la seconde, il y a *maintenant en lui deux volontés*, l'une divine, l'autre naturelle, et que dès lors la grande tâche pour l'individu et pour l'espèce est de faire céder la seconde à la première, de rétablir la première dans sa pleine et exclusive souveraineté. Cette philosophie commence ainsi par le regret qu'il y ait une histoire; car l'histoire, selon elle, est chute, déchéance, défection de l'être divin, et au lieu d'y faire reconnaître le doigt de Dieu, c'est l'absence de Dieu qui y domine.

Quant aux *Leçons* de Hegel, elles ont d'abord sur tout ce qui les a précédées dans ce genre l'immense avantage de tenir à un système général parfaitement développé.

Leur objet est de montrer dans l'histoire ce même esprit, ce même *logos*, qui se révèle dans la nature, dans l'âme, dans le droit, partout. Les catégories déjà éprouvées ailleurs sont appliquées aux faits de l'arbitre humain, sans qu'il soit fait aucune violence aux événements donnés : l'idée les explique, les interprète sans y rien changer. Il est entendu cependant que tout dans les faits extérieurs ne peut être expliqué par les idées, de même que dans la nature on ne peut pas construire *à priori* chaque animal, le moindre végétal, la

[1] *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte.*

moindre pierre. Les *idées* forment pour ainsi dire le squelette, ou pour mieux dire, le système nerveux du monde phénoménal : c'est là ce qu'il importe de montrer en négligeant les détails, et ce qui est purement accidentel.»

Il y a, selon Hegel, trois manières de traiter l'histoire. Il y a d'abord l'*histoire primitive ou contemporaine :* c'est celle d'Hérodote, de Thucydide, de Xénophon, de César, de tous ceux qui ont décrit les événements, les actions, les situations qu'ils avaient sous les yeux, un temps, en un mot, dont ils faisaient partie eux-mêmes. Ces historiens transforment les faits en une œuvre de la pensée. L'esprit qui décrit est identique avec celui qui a inspiré les actions. Dans l'antiquité, ces écrivains étaient des hommes d'État ou de grands capitaines. De ce genre sont aussi Guichardin, les mémoires français, Fréderic II.

Il y a ensuite l'*histoire réfléchie :* à cette classe appartiennent les historiens dont l'esprit est supérieur aux temps qu'ils représentent. Ici se placent d'abord les ouvrages d'histoire générale et nationale, où les Français et les Anglais réussissent mieux que les Allemands, qui, dit Hegel, au lieu d'écrire l'histoire, recherchent toujours comment il faut l'écrire. De ce genre sont Tite-Live, Diodore de Sicile, Jean de Müller. Il y a ensuite les *historiens moralisants, politiques,* etc., tels que Jean de Müller encore; pour l'histoire universelle, Montesquieu. Il y a de plus l'*histoire critique,* et les *histoires spéciales de l'art, du droit, de la religion,* etc. Vient enfin l'*histoire philosophique,* celle qui est l'objet de ces leçons.

L'histoire est le développement de l'esprit universel dans le temps[1], et cet esprit, c'est la raison de Dieu se manifestant dans le gouvernement général du monde. Dire qu'une chose se développe, c'est dire qu'elle devient *actuellement* ce qu'elle

[1] *Principes de la philosophie du droit,* § 342. L'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* dans les Œuvres, t. IX.

est en soi ou en puissance. Dire que l'esprit se développe, se déploie, c'est donc dire qu'il se réalise, qu'il devient explicitement ce qu'il est en soi. Et comme il est essentiellement actif, son évolution est action. Il ne devient ce qu'il est que par l'action.

La philosophie de l'histoire, c'est l'histoire considérée avec intelligence. Elle prend les faits tels qu'ils sont, et la seule pensée qu'elle y apporte, c'est la pensée fort raisonnable, sans doute, que la raison gouverne le monde. On transporte dans l'histoire la notion selon laquelle la raison est à la fois la *substance* sur laquelle tout repose et par laquelle tout subsiste, et la *puissance* infinie, la *matière* infinie de toute vie naturelle et spirituelle, et la *forme* infinie de tous les *phénomènes*. On y suppose, ce qui est prouvé dans la philosophie, que la raison se manifeste dans le monde, qu'elle seule s'y manifeste et y règne en souveraine, et cette supposition est confirmée par l'histoire.

L'histoire est la marche naturelle et nécessaire de l'esprit universel, dont la nature est toujours une et la même en soi, mais se développant, se déroulant, pour ainsi dire, dans l'existence du monde[1]. La sagesse éternelle a pour théâtre tout aussi bien l'esprit que la nature. Mais que faut-il entendre par cette sagesse, cette raison universelle? Anaxagore le premier, dit Hegel, reconnut philosophiquement que la raison gouverne le monde, entendant par là non une intelligence ayant conscience d'elle-même, non un esprit comme tel, mais des lois générales.

Le mouvement du système planétaire s'effectue par des lois immuables, et ces lois en sont la raison; mais ni le soleil, ni les planètes, qui se meuvent selon ces lois, n'en ont la conscience. Socrate emprunta cette idée d'Anaxagore, sans être satisfait de la manière dont celui-ci l'avait appliquée.

[1] Œuvres de Hegel, t. IX, p. 11-13.

« J'espérais, dit Socrate chez Platon, avoir trouvé un maître qui sût m'expliquer la nature par la raison ; mais mon espoir a été déçu : en étudiant par moi-même les écrits d'Anaxagore, je vis qu'il expliquait tout par des causes extérieures et matérielles. »

Socrate aurait voulu, dit Hegel, qu'Anaxagore eût appliqué son principe à la nature concrète, et qu'il eût considéré celle-ci comme un développement de ce principe, comme un organisme rationnel[1].

La foi en la divine Providence, ajoute Hegel, suppose ce même principe ; car la Providence est sagesse, puissance infinie, réalisant la fin absolue de l'univers, et la raison est la pensée se déterminant librement elle-même. Mais la foi en la Providence se résigne d'ordinaire à une application générale de son principe ; la philosophie va plus loin : elle suppose un plan de la Providence dans le gouvernement du monde. La philosophie de l'histoire est ainsi une vraie Théodicée[2].

Le terrain de l'histoire est l'esprit, et l'essence de l'esprit est la *liberté*, comme l'essence de la matière est la pesanteur. Toutes les propriétés de l'esprit ne subsistent que par la liberté, et ne tendent qu'à la liberté.

L'histoire est donc le récit des vicissitudes à travers lesquelles l'esprit apprend à se connaître lui-même, à se donner la conscience de la liberté qui est son essence. Les orientaux ignorent encore aujourd'hui que l'homme est libre par cela même qu'il est homme ; ils n'attribuent la liberté qu'à un seul. Les Grecs, Platon et Aristote eux-mêmes, ne regardaient comme libres que quelques-uns, et admettaient la légitimité de l'esclavage. Ce sont les nations de race germanique qui les premières durent au christianisme la conscience que l'homme est libre comme tel ; mais pour appli-

1 Œuvres de Hegel, t. IX, p. 14-16.
2 Là même, p. 18.

quer ce principe, admis en religion, à la société civile, à l'État, il a fallu de longs et pénibles efforts, dont la succession constitue l'histoire moderne.

L'histoire universelle est l'histoire de la liberté. Le monde oriental, le monde grec et romain, le monde chrétien, en sont les phases successives. Il y a cette différence entre l'évolution de la nature et le développement humain, que là il n'y a rien de nouveau, tandis qu'ici tout est soumis à la loi de la *perfectibilité* ou du progrès. Ceux qui ont parlé de perfectibilité et d'éducation du genre humain, ont eu quelque pressentiment de cette loi de l'esprit qui le pousse à se développer et à se reconnaître pour ce qu'il est : pour ceux, au contraire, qui rejettent cette idée, l'esprit est un mot vide de sens, et l'histoire un jeu superficiel de tentatives et de passions humaines et fortuites[1].

Mais tandis que dans la nature tout est harmonie, et se reproduit sans effort, dans le domaine de l'esprit, attaché qu'il est à la conscience et à la volonté, qui chaque fois ne s'intéressent qu'à leur existence actuelle, et prennent pour définitif ce qui est transitoire, il y a lutte de l'esprit avec lui-même, et son développement est un travail pénible et plein de combats. Trois degrés, trois périodes marquent ce travail. La première est l'état primitif de l'esprit, plongé dans une sorte de sommeil et d'ignorance de lui-même. Dans la seconde, il s'arrache à cet état, et entre dans la conscience de la liberté; mais cette conscience n'est encore qu'imparfaite et partielle. C'est dans la troisième période seulement que l'esprit acquiert une entière conscience de lui-même, et qu'il s'élève jusqu'à la liberté générale. A ces trois périodes correspondent le *despotisme de l'Orient,* l'enfance de l'humanité, où règnent la foi, l'obéissance, la confiance; l'*esprit hellénique* avec son aristocratie et sa démocratie, la jeunesse

[1] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 343, note.

du monde, suivie de l'*empire romain,* l'âge viril; enfin le *génie germanique,* l'âge mûr, l'âge du savoir, de la vérité, de la liberté universelle.

Voici le résumé de cette dernière période : elle a trois époques : la migration des peuples et la propagation du christianisme, la féodalité et le moyen âge, les temps modernes. La renaissance, la découverte de l'Amérique et celle de la route maritime aux Indes, furent l'œuvre d'un jour nouveau; la réformation en fut le soleil levant, et la révolution française, le brûlant midi. L'individu se sent plein de l'esprit divin; il ne veut plus reconnaître de différence entre le prêtre et le laïque, et rejette l'autorité de l'Église avec celle de son chef : voilà toute la réformation. La paix de Westphalie la consacra. Avec elle commence l'âge de la raison et des lumières.

On entend par raison[1] la connaissance des lois de la nature et du droit. Elle se répand de France en Allemagne. Ce que Luther avait considéré comme donné dans la Bible, on prétend maintenant le trouver en soi, dans la raison individuelle, et cette recherche devient l'objet de la philosophie. Par là commence le dernier stade de l'histoire universelle, l'histoire de nos jours.

L'homme est essentiellement volonté, et il n'est libre qu'autant qu'il veut ce qui est sa propre volonté ; ce principe proclamé en France par Rousseau, passa en Allemagne, où Kant et Fichte établirent que l'homme ne doit vouloir que sa liberté, qu'il ne doit faire son devoir, ni réclamer son droit que par amour du devoir et par respect du droit. Dans l'Allemagne protestante, la lumière nouvelle n'eut pas à combattre l'Église, la théologie était en général pour elle. En France, elle se tourna contre l'Église, et devint forcément révolutionnaire. Le droit positif, les priviléges de la cour,

[1] Œuvres, t. IX, p. 101-107 et p. 437-446.

du clergé et de la noblesse, étaient opposés aux principes de la liberté : la révolution éclata.

On a dit que la révolution française procéda de la philosophie, et celle-ci ne doit point s'en défendre; car elle n'est pas seulement la vérité en soi, elle est encore la vérité réalisée, appliquée au monde et à la vie. Mais à un lever de soleil magnifique succéda un orage terrible. Il fallut que le principe de la liberté brisât d'abord violemment le droit existant. D'une part on prétendit élever la constitution sur la seule base du droit et de la pensée; d'un autre côté, la cour, la noblesse, le clergé, ne voulaient faire aucun sacrifice, ni aux nécessités présentes, ni au droit rationnel et à la liberté.

Quant à la liberté, il faut distinguer la liberté matérielle ou objective, sa matière ou son objet (liberté personnelle, respect de la propriété, liberté d'industrie, égalité, etc.), et la forme de la liberté, ou la manière dont la liberté, proprement dite, est réalisée par des lois. Celle-ci dépend nécessairement, ainsi que l'exécution des lois, de la volonté subjective, de la bonne foi, des sentiments du législateur et du gouvernement. C'est de là que tout dépend en définitive, et pour le salut commun des peuples et de ceux qui les gouvernent, il importe avant tout qu'il n'y ait véritablement pour la conscience la plus intime, rien de plus haut et de plus sacré que le droit.

Or, en France on commença le mouvement de transformation sociale, en posant des principes philosophiques tout abstraits, sans tenir aucun compte des sentiments, ni de la religion établie. La première constitution française renfermait les principes du droit absolu; mais elle en abandonnait l'exécution à un monarque dont les sentiments, et surtout la conscience catholique, étaient en désaccord avec elle : de là une collision de volontés, un conflit funeste d'intérêts et de devoirs, des méfiances réciproques qui durent livrer le



pouvoir au parti le plus fort. Robespierre voulut faire valoir la vertu comme principe suprême, et l'on peut dire que cet homme était de bonne foi dans son culte de la vertu[1]. Mais avec la vertu régna la terreur, car il n'y a pas de tyrannie plus terrible que celle de la vertu subjective qui se détermine uniquement sur des vues et des sentiments personnels.

Cette tyrannie dut se détruire par elle-même, et faire place à un gouvernement régulier, à celui des *cinq*, qui ne formaient ensemble qu'une unité morale, et non comme le voulait la nature des choses, une unité individuelle. Avec Napoléon, une volonté unique fut de nouveau mise à la tête de l'État.

Napoléon sut régner, et en eut bientôt fini avec les passions de l'intérieur. Il se porta ensuite au dehors avec toute la puissance de son caractère, soumit toute l'Europe, et répandit partout les institutions libérales de la révolution. Jamais capitaine ne remporta des victoires plus glorieuses, ne fit des expéditions plus grandioses, mais jamais aussi la vanité de la victoire ne se montra sous un jour plus éclatant. L'individualité des peuples le vainquit à son tour; mais le principe de la révolution, la liberté demeura. La France redevint une monarchie constitutionnelle ayant la charte pour base. Mais le parti catholique s'étant fait un devoir d'anéantir les nouvelles institutions, il y eut une révolution nouvelle. Aujourd'hui enfin on peut espérer une conciliation durable, bien que des sentiments et des intérêts opposés soient encore en présence. Les volontés subjectives du grand nombre cherchent à se faire valoir, et cette abstraction se maintient toujours en opposition avec ce qui existe, avec les dispositions du gouvernement, considérées comme l'expression d'une volonté particulière.

Le ministère est renversé par l'opposition, et celle-ci, devenue ministère, est à son tour attaquée comme tel. De là

[1] Là même, p. 443.

un mouvement, une agitation sans fin. C'est à cette collision qu'est arrivée l'histoire, et c'est à résoudre ce nœud que consiste la tâche de l'avenir. Pour achever le triomphe de la liberté, il ne reste plus qu'à réconcilier partout la religion avec le droit, par la conviction qu'il n'y a pas de conscience religieuse qui puisse s'opposer légitimement au droit politique, à la conscience du citoyen.

C'est ainsi que le développement de l'esprit est la vraie Théodicée; car il fait connaître que ce qui arrive tous les jours vient de Dieu, que l'histoire est son ouvrage. « L'histoire universelle, dit Hegel en terminant, n'est autre chose que le développement de l'idée de la liberté. Nous avons dû nous borner à suivre le progrès de ce développement, et nous interdire le plaisir de peindre la félicité et la gloire des peuples, la beauté des caractères individuels. La philosophie n'a d'autre objet que la splendeur de l'idée qui se réfléchit dans l'histoire du monde; elle s'élève au-dessus des mouvements des passions pour ne s'attacher qu'au général, au progrès, et son intérêt consiste à faire comprendre comment la réalité présente est le résultat des révolutions du passé. »

CHAPITRE II.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Nous allons exposer ici les vues de Hegel sur l'histoire de la philosophie en général, sur ses rapports avec la philosophie elle-même, puis sa manière de concevoir et d'écrire cette histoire. D'une part, Hegel voit dans l'histoire de la philosophie, non une succession fortuite d'opinions et de systèmes, mais un tout organique qui se développe successivement d'après des lois nécessaires, et d'autre part, en les appréciant, il applique à toutes les philosophies la mesure de la sienne, les juge d'après elle, et les considère toutes comme ayant préparé et amené son propre avénement.

Il est vrai que l'intelligence de ses idées sur l'histoire de la philosophie suppose une certaine connaissance de son système; mais, comme elles portent sur des faits connus, sur des idées qui nous sont familières, elles peuvent servir de préparation à l'étude de ce système, sauf à n'être parfaitement comprises que par celui-ci. Tout en se disant le produit de l'histoire, la philosophie de Hegel n'a pourtant rien de commun avec l'éclectisme proprement dit. Elle est éclectique à peu près comme le fut la philosophie d'Alexandrie, mais à un plus haut degré, en ce qu'elle ne cherche pas seulement à concilier Platon et Aristote, mais toutes les philosophies antérieures. Elle diffère sous ce rapport du tout au tout de l'éclectisme français, ainsi que de ce magnifique éclectisme conçu par Leibnitz, qui devait, selon lui, résulter de la comparaison des systèmes.

L'éclectisme, proprement dit, est un travail qui porte sur toute la matière historique, qui s'exerce avec liberté; une synthèse raisonnée des divers principes, à l'aide d'un principe plus haut et plus compréhensif, tandis que la philosophie de Hegel se donne pour le développement de l'esprit philosophique, pour cet esprit porté à sa plus haute puissance, à peu près comme le fruit est le dernier produit, le produit nécessaire et définitif de la végétation, ou bien comme l'insecte parfait est le résultat actuel d'une série de métamorphoses. « Dans le développement historique de la pensée, dit Hegel, c'est toujours le même contenu réel, la même vérité qui s'est produite sous des formes diverses, et la dernière philosophie n'est véritablement que la dernière expression, la forme la plus vraie, la plus complète de ce contenu. L'histoire de la philosophie nous montre une seule et même philosophie à différents degrés de développement, et dans les divers principes sur lesquels reposent les systèmes, autant de parties d'un seul et même tout.

L'ouvrier de ce travail de quelques milliers d'années est

le même esprit vivant que sa nature pensante porte à se donner la conscience de ce qu'il est, et qui, à mesure qu'un degré de son développement est devenu l'objet de la réflexion, est déjà parvenu à un degré plus élevé. La philosophie qui est la dernière dans le temps, est le résultat de toutes les philosophies antérieures, et doit par conséquent renfermer les principes de toutes : elle est donc, si elle est vraiment philosophie, le système le plus développé, le plus riche, le plus concret[1]. Hegel a développé cette pensée dans l'introduction à ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*[2], et dans la *Préface de l'Encyclopédie*[3].

« Les philosophies du passé, dit-il, ne sont pas quelque chose de purement historique, destiné seulement à remplir la mémoire, ou à exercer la critique, sans utilité d'ailleurs pour la connaissance de l'esprit, et sans intérêt pour la vérité. Ce qu'il y a de plus élevé, de plus profond, de plus intime, a été mis au jour dans les religions, dans les philosophies, dans les œuvres de l'art, sous des formes plus ou moins pures, plus ou moins claires et précises.

« Le contenu réel est éternellement jeune ; les formes seules vieillissent et périssent.

« Ce que nous sommes, nous le sommes par l'histoire. La conscience rationnelle dont nous sommes actuellement en possession, n'est pas tout entière l'ouvrage du présent ; c'est surtout un héritage, fruit des travaux des anciennes générations. Tout ainsi que les arts utiles, les institutions et les usages de la vie sociale sont le résultat des inventions et des nécessités du passé, de même ce que nous sommes dans la science, dans la philosophie surtout, nous le devons à la tradition, qui, à travers les âges, forme une chaîne sainte, et nous transmet ce qu'ont produit les générations éteintes !

[1] *Encyclop.*, § 13.
[2] Œuvres, t. XIII, p. 11-64.
[3] Là même, t. VI, p. xx-xxi et p. xxvii-xxviii.

Elle ne se contente pas de nous transmettre intact le dépôt qui lui a été confié : elle n'est pas semblable au cours de la nature, qui, dans la variété et le mouvement infinis de ses phénomènes et de ses formations, se poursuit immuablement et sans progrès dans les limites de ses lois primitives La tradition est pleine de vie, pareille à un puissant fleuve qui grossit à mesure qu'il s'éloigne de son origine. Une nation peut rester stationnaire ; mais l'esprit universel ne se repose pas : sa vie est action. Cette action porte sur une matière donnée qui en est l'objet, qu'elle accroît, et qu'en même temps elle élabore et transforme.

« Ce que chaque âge a produit et amassé de trésors spirituels, est un héritage auquel tout le passé a contribué. Cet héritage constitue l'âme de la génération nouvelle, sa substance morale, ses maximes, ses préjugés, ses croyances ; et en même temps que cette succession est acceptée, elle est transformée et enrichie.... Notre philosophie est sortie nécessairement de celle qui l'a précédée ; mais elle n'en sort pas d'une manière passive. En même temps qu'une philosophie est transmise, elle s'enrichit et se modifie. Chaque progrès, en ajoutant à la connaissance acquise, a sur elle un effet rétroactif, qui la transforme en même temps qu'il la développe davantage[1]. »

« L'histoire de la philosophie est l'histoire de la découverte de la pensée par la pensée. Mais cette expression d'*histoire de la philosophie* n'implique-t-elle pas contradiction ? L'objet de la philosophie est la vérité, et la vérité est invariable, éternelle ; comment dès lors aurait-elle une histoire ? Il faut distinguer l'histoire des destinées extérieures d'une science d'avec celle de son objet. Le récit des commencements de la philosophie, de ses progrès dans le temps, de sa décadence et de sa renaissance, de ceux qui l'ont enseignée ou combattue, etc., est une histoire tout extérieure de la philosophie.

[1] Œuvres, t. XIII, p. 11-18.

Les autres sciences ont encore une histoire quant à leur contenu, qui s'accroît avec le temps.

« Mais l'histoire de la philosophie ne présente ni la permanence d'un contenu donné, comme la religion révélée, ni un contenu qui s'enrichit et s'accroît sans cesse. Son contenu demeure toujours le même, mais il se présente sous des formes diverses, et souvent il semble se perdre entièrement[1]. Cette histoire n'est pas un amas d'opinions, pâture d'une vaine curiosité. Il n'y a pas *d'opinions* philosophiques. Les opinions sont purement subjectives, tandis que la philosophie est la science objective de la vérité, la science de sa nécessité, la connaissance qui comprend[2]. »

Hegel ne nie pas la diversité des doctrines philosophiques; il n'en nie pas l'imperfection, lorsqu'on prend chacune séparément; il accorde leur fragilité et leur courte durée comme systèmes; mais il n'admet pas les conséquences qu'on tire communément de leur diversité et de leur rapide succession.

« Quelque divers que soient les systèmes de philosophie, dit-il[3], ils ont au moins cela de commun ensemble d'être de la philosophie. Que dirait-on d'un malade qui, après avoir demandé du *fruit*, refuserait des cerises, des prunes, etc., sous prétexte que ce sont là des prunes ou des cerises, et non du fruit? Il y a plus : non-seulement cette diversité des doctrines ne prouve rien contre la possibilité de la philosophie, mais elle a été nécessaire à son existence comme science, elle lui est essentielle. »

L'histoire de la philosophie, ajoute Hegel, n'est pas une suite d'aventures de chevaliers errants, qui se battent au hasard pour une beauté qu'ils n'ont pas vue, et qui ne laissent d'autres traces après eux que le plaisant récit de leurs inutiles

[1] OEuvres, t. XIII, p. 22.
[2] Là même p. 28-30.
[3] Même ouvrage, p. 28-30.

exploits. Dans les mouvements de l'esprit, il y a nécessairement un lien et de l'unité. L'histoire de la philosophie est l'histoire de la découverte progressive de la vérité, de la pensée libre et méthodique, appliquée à comprendre et à expliquer les produits spontanés de la pensée naturelle.

Cependant tout, dans ces productions, n'est pas également bon, également vrai. Il faut distinguer les formes du fond, les principes généraux de leur application, faire la part des individualités et celle de l'esprit universel.

Ce n'est qu'autant qu'on saura séparer des philosophies du passé ce qu'il y a en elles d'éléments subjectifs, qu'elles sont le dépôt de toute vérité sur le droit, l'État, la morale, la religion. Il s'agit uniquement de trouver une règle suprême, d'après laquelle on puisse reconnaître la vérité partout, et la dépouiller des formes passagères qu'elle a revêtues, selon la diversité des temps et des lieux.

Dans le mouvement historique de la pensée, il y a nécessairement de l'unité. « Pour bien comprendre ce mouvement, dit Hegel[1], il faut déterminer ce qu'on entend par *développement* et par la notion du *concret;* car la philosophie est la connaissance du développement ou de l'évolution du concret, et l'histoire de la philosophie sera l'histoire même de cette évolution; elle est identique avec la philosophie ellemême.

La vérité est *une :* c'est à la fois le point de départ et le but de la philosophie de reconnaître cette *vérité une,* de la concevoir comme la source d'où découlent toutes choses, toutes les lois de la nature, tous les phénomènes de la vie et de la conscience. Le but de la philosophie est de ramener ces lois et ces phénomènes à cette source unique, afin de comprendre qu'ils en dérivent.

Il y a trois sortes de pensées selon Hegel : la pensée qu'il

[1] *Leçons sur l'hist. de la philosophie.* Œuvres, t. XIII, p. 32-33, 40.

appelle *formelle,* considérée *uniquement comme produit logique,* et indépendamment de tout contenu; la *notion* (*der Begriff*), qui est la pensée déterminée, et l'IDÉE, qui est la pensée dans sa totalité[1]. L'IDÉE est le vrai, seule le vrai. Or, il est de la nature de l'*idée* de se développer, de ne se comprendre que par son développement, de ne devenir que par là ce qu'elle est.

Il faut distinguer deux sortes d'états : le premier qui est disposition, virtualité, puissance, ce que Hegel appelle *das Ansichseyn,* l'être en *soi,* ou en puissance; le second qui est actualité ou la virtualité réalisée, ce que Hegel appelle *das Fürsichseyn,* l'être pour soi ou en acte.

Ainsi, l'enfant naissant a la raison virtuellement, il est raisonnable en soi, mais ce n'est qu'en se développant qu'il devient pour soi, ou actuellement. Il résulte de là que ce qui est en soi n'existe pour l'homme qu'autant qu'il devient l'objet de sa conscience. L'homme, en devenant actuellement ce qu'il est virtuellement, ne devient pas un autre, et pourtant la différence est immense. Il n'y a de changé que la forme de son existence. Tous les hommes sont virtuellement raisonnables, et par là même libres en soi; mais tous ne le sont pas actuellement, tous ne savent pas qu'ils le sont. Toute étude, toute pensée, toute action n'a d'autre but que de mettre au jour ce qui est enveloppé, de réaliser la virtualité.

Arriver à l'existence, c'est subir un changement, et néanmoins demeurer le même.

Le cours du développement est déterminé par le contenu virtuel[2]. Une plante se développe selon la nature de son germe. Ce germe tend nécessairement à se réaliser. Tout ce

[1] *Das Product des Denkens ist Gedachtes überhaupt; der Gedanke ist formell, der Begriff der næher bestimmte Gedanke,* Idee *der Gedanke in seiner Totalitæt,* p. 33.

[2] *Das Ansich regiert den Verlauf,* p. 34.

qui en sort y est primitivement renfermé, mais enveloppé, d'une manière idéale. Le développement a une fin prédéterminée, et cette fin prédéterminée, c'est le fruit, c'est-à-dire, la reproduction du germe, le retour par conséquent à l'état primitif. En définitive, le germe tend à se reproduire, à revenir à lui.

Il est vrai que dans les choses naturelles le sujet qui s'est développé et l'être qui en est le produit, le germe et le fruit sont deux individus; mais ils sont identiques quant à leur contenu. Il en est de même dans la vie animale. Il en est autrement de l'esprit. Il est conscience et liberté, parce qu'en lui le commencement et la fin coïncident; ils sont une seule et même essence, ils sont l'un pour l'autre, et c'est par là qu'il y a existence actuelle. Il n'y a dualité que dans la forme; au fond il y a identité. L'esprit, en se développant, sort de soi, et en même temps revient à lui et acquiert conscience de soi.

Cet acte par lequel l'esprit se donne la pleine conscience de lui-même, est le but suprême et absolu de son développement, de sa vie; c'est là qu'il tend de tous ses efforts. Tout ce qui arrive dans le ciel et sur la terre, a pour unique fin d'amener l'esprit à la connaissance de lui-même[1].

Mais qu'est-ce qui se développe, quel est cet être *concret*, ce contenu absolu qui fait évolution? Le développement suppose un contenu, et il est essentiellement activité. La *puissance* et l'actualité sont les *moments* du développement actif. Cette activité est *une*, bien qu'elle comprenne des différences.

L'action est concrète, ainsi que le sujet de l'activité et son produit sont *un*. La marche du développement en est aussi le contenu, l'*idée* même. La science philosophique ne se compose pas de vaines généralités, de pures abstractions; son objet est le contenu absolu de l'esprit, l'idée concrète avec son développement.

[1] Même volume, p. 35-36.

L'idée étant concrète, son évolution est le mouvement du concret. Ce développement n'est autre chose que le mouvement par lequel ce qui est *en soi* ou en puissance (δυναμει) devient pour soi ou actuel (ἐνεργεια). Les différences qui apparaissent dans le cours de l'évolution, n'en sont que des formes nouvelles.» Le concret en soi ou virtuel doit devenir pour soi ou s'actualiser. Il est différent, et pourtant simple en soi. Cette contradiction, qui est primitivement dans le concret virtuel, est le principe de son développement. Par le développement, les différences et les oppositions paraissent au jour, mais pour s'évanouir aussitôt et être de nouveau réduites à l'unité : leur vérité est de n'être qu'*un*. L'idée n'est pas une chose abstraite, l'être suprême sans autre détermination. Ce Dieu-là, le Dieu abstrait, est un produit de l'esprit moderne[1].

Pour mieux faire comprendre ce qu'il entend par la notion du *concret*, Hegel se sert d'exemples tirés du monde sensible. «La fleur, dit-il, malgré ses qualités diverses, est *une;* aucune de ses qualités ne peut manquer dans aucune de ses feuilles, et chaque partie de la feuille a toutes les propriétés de la feuille entière. De la même manière, chaque parcelle d'or possède exactement les mêmes qualités que la masse dont elle fait partie. Dans les choses physiques, nous admettons sans peine que des différences se trouvent ainsi réunies, tandis que, dans les choses immatérielles, l'entendement les oppose les unes aux autres. Nous disons, par exemple, que l'homme est libre, et à la liberté nous apposons la nécessité. Si l'esprit est libre, dit-on, il n'est pas sujet à la nécessité, et réciproquement. Mais en réalité, l'esprit est concret, et ses qualités sont la liberté et la nécessité à la fois : il est libre dans la nécessité. La liberté sans nécessité est une abstraction, une liberté fausse, le contraire d'elle-même[2].»

[1] Même vol., p. 36-38.
[2] Même vol., p. 38.

Le fruit du développement est un résultat du mouvement; mais en tant qu'il n'est que l'expression d'un degré de développement, il est en même temps le point de départ pour arriver à un nouveau degré. Une formation, a dit Gœthe, devient toujours la matière d'une autre formation. L'évolution du concret est une série de développements qu'il ne faut pas se représenter comme une ligne droite se prolongeant indéfiniment, mais comme un cercle qui revient sur lui-même[1].

L'idée concrète qui se développe est un système organique, une totalité qui renferme beaucoup de degrés et de *moments* divers. Or, la philosophie est la connaissance de ce développement graduel, et en tant que pensée réfléchie elle est ce développement lui-même; la philosophie se complète et se perfectionne à mesure que le développement approche de son terme. Telle est donc la nature de la philosophie : la même idée règne dans son ensemble, et dans toutes ses parties, ainsi que dans un individu vivant, domine et se répand une même vie.

Les systèmes particuliers ne sont qu'autant de formes diverses d'un même contenu, l'expression variée d'une seule et même vie, et ils n'ont de la réalité que dans cette unité. L'idée est à la fois le centre et la périphérie, la source de la lumière[2] qui, dans toutes ses expansions, ne sort jamais d'elle-même, mais demeure immanente. Elle est aussi le système de sa propre nécessité, qui par là même est sa liberté.

De cette doctrine de l'*évolution immanente* de l'idée ou du contenu absolu de l'esprit, dont la connaissance est la philosophie, il résulte que la *philosophie est identique avec son histoire*.

L'histoire n'est que l'évolution ou le développement pro-

[1] Même vol., p. 40.

[2] Allusion à l'Ensoph, la lumière primitive des cabbalistes, qui, par une émanation descendante, forme les diverses sphères de l'existence.

gressif et nécessaire de l'idée ou de la pensée dans sa totalité, et la philosophie n'est autre chose que la connaissance de ce développement, d'où il suit que la philosophie et son histoire sont identiques au fond.

Le développement peut se concevoir et se faire de deux manières : il peut se faire avec la conscience de la nécessité avec laquelle un degré succède à un autre et en dérive, ou bien il peut avoir lieu sans cette conscience, et paraître tout accidentel, bien que tout néanmoins s'y développe avec nécessité. C'est ainsi que les branches, les feuilles, les fleurs, le fruit d'une même plante en procèdent chacun pour soi, et cependant c'est la nature interne de la plante qui détermine avec nécessité la succession de toutes ces parties d'un même tout. Le premier de ces deux modes, celui selon lequel les formes successives sont dérivées de celles qui les précèdent, avec la conscience de leur nécessité, de leur succession nécessaire, est l'objet de la philosophie; le second mode, celui selon lequel les *moments* divers de l'évolution se présentent dans le temps, sous la forme de faits arrivés en tels lieux, chez tels peuples, sous l'empire de telles circonstances, est le spectacle que nous offre l'histoire de la philosophie[1].

Il suit de là que la succession des systèmes de philosophie dans l'histoire est la même que celle des déterminations logiques de l'idée; que, si l'on dépouille les principes fondamentaux des systèmes historiques de tout ce qui tient à la forme, on y reconnaît les divers degrés du développement nécessaire de l'idée, et réciproquement le mouvement logique de l'idée représente les principaux *moments* du mouvement historique.

L'étude de l'histoire de la philosophie est donc l'étude de la philosophie elle-même; mais pour qu'il en soit ainsi, il faut y apporter la connaissance de l'*idée*, tout aussi bien que, pour juger les actions humaines, il faut avoir la conscience

[1] Même vol., p. 42-43.

de ce qui est juste et convenable. Sans cette connaissance, l'histoire des sciences philosophiques n'offre qu'un amas confus d'opinions[1]. On conçoit maintenant comment la philosophie a une histoire. « L'esprit est essentiellement action, et son action est d'apprendre à se savoir. Comme organisme vivant, je suis immédiatement; mais comme esprit, je ne suis qu'autant que je me sais, que je me connais. La conscience de moi consiste essentiellement en ceci que je suis devenu objet pour moi-même. C'est en se distinguant ainsi de lui-même que l'esprit arrive à l'existence, et qu'il se pose hors de lui.

« Or, par là même que l'esprit se pose hors de lui, il se trouve soumis à la condition du temps... L'idée, considérée dans son repos, est indépendante du temps; mais l'idée en tant que concrète, comme unité de formes diverses, se développe par la pensée, et se pose extérieurement. C'est ainsi que la philosophie apparaît comme une existence qui se développe dans le temps.

« La pensée considérée comme l'activité d'une conscience individuelle, est une *abstraction*, et l'*esprit* n'est pas seulement conscience individuelle et finie, mais esprit universel et concret. Cette universalité concrète comprend tous les modes et toutes les faces sous lesquelles, selon le contenu de l'idée, l'esprit devient objet pour lui-même. Son développement ne s'opère pas dans la pensée d'un individu, dans une seule et même conscience. La richesse de ses formes remplit l'histoire du monde. Dans cette évolution universelle de l'esprit, il arrive que telle forme ou tel degré de l'*idée* se manifeste chez tel peuple plutôt que chez tel autre, de sorte qu'un peuple en un temps donné n'exprime que cette forme, tandis que la forme supérieure à celle-ci ne se manifeste que des siècles plus tard, et chez une autre nation[2]. »

[1] Là même, p. 43-44.
[2] Même vol., p. 45-46.



L'esprit pensant ne se développe tout entier, ni dans un individu, ni dans un même peuple, ni à une époque donnée, mais dans l'humanité tout entière. Une époque, une nation n'en présente jamais que certains modes, certaines formes, certains degrés. Ces modes et ces formes sont très-variés, mais ils ne sont en contradiction entre eux que lorsqu'on les détache de l'ensemble. Ce développement historique se fait avec nécessité, et un individu qui aurait vécu depuis le commencement de la philosophie, et qui aurait eu conscience de tous les progrès de l'esprit se développant à travers les âges, sentirait cette nécessité, et pourtant il n'aurait abjuré aucune de ses convictions antérieures; ses idées se seraient transformées en se complétant, et elles offriraient, vues dans leur ensemble et du haut du dernier degré de développement, une harmonie d'éléments variés, mais non hétérogènes. L'esprit universel développé n'est que la production au dehors de ce qui est primitivement en lui, et il ne saurait y avoir de contradiction réelle entre sa virtualité et son actualité.

« Il résulte de là, continue Hegel, que tout ce qu'on a dit des *variations* de la philosophie, ne prouve rien contre elle, et ainsi s'évanouissent toutes les objections du scepticisme historique. Cette variété n'a rien de fixe, d'absolu; ce ne sont qu'autant de *moments* passagers du mouvement par lequel l'esprit se développe et s'actualise.

« L'idée concrète de la philosophie est l'activité du développement tendant à produire les différences qui y sont virtuellement renfermées. Les différences contiennent l'idée sous une forme particulière, et chaque forme est une philosophie, un système qui a la prétention de représenter l'idée tout entière; mais les divers systèmes ne représentent tout le contenu de l'idée que collectivement; après avoir figuré un certain temps comme indépendants, ils finissent toujours par ne paraître plus que des moments de transition. A l'expansion succède la contraction, le retour à l'unité. Ensuite com-

mence une nouvelle période de développement. Ce progrès cependant n'est pas indéfini; il a un terme absolu. Telle est la seule manière convenable de concevoir la construction du temple de la raison ayant conscience d'elle-même. Il est construit rationnellement par un architecte *intérieur*[1] ».

A l'objection contre ce système, tirée de la longueur du temps que met l'esprit à se produire, Hegel répond que l'esprit universel n'a point de hâte, qu'il a assez de temps devant lui, puisqu'il est éternel. Il cite à cette occasion ces paroles de l'Écriture : *Mille ans sont devant toi comme un jour*. Qu'il fasse une si grande dépense de générations et de révolutions pour arriver à la pleine conscience de lui-même, cela lui coûte peu. N'est-il pas assez riche de temps et de nations pour pouvoir se permettre cette prodigue consommation? La nature arrive *à ses fins par la marche la plus prompte*; mais l'esprit procède par des voies détournées, par des transitions lentes et insensibles, et se ménage longuement ses progrès. Que si vous insistiez dans l'intérêt des générations qui paraissent sacrifiées au développement universel, Hegel répond qu'à chaque nation peut suffire la forme sous laquelle elle se fait sa situation et son univers[2].

De ces considérations résultent pour l'histoire de la philosophie, et pour la philosophie elle-même les vérités suivantes :

1° Cette histoire a suivi une marche progressive, rationnelle, nécessaire, déterminée par la puissance de l'esprit, par la virtualité de l'idée concrète et absolue.

2° Chaque philosophie a été nécessaire, et chacune subsiste; nulle n'a péri. Toutes les philosophies, considérées comme autant de parties d'un même tout, comme autant de *moments* ou de degrés d'un même mouvement sont affirmativement dans la philosophie absolue. Les anciens systèmes

1 Même vol., p. 47-48.
2 Même vol., p. 48-49.

sont conservés dans leurs principes, mais non comme systèmes définitifs.

La philosophie la plus récente est le résultat de tous les principes antérieurs, et c'est dans ce sens que nulle philosophie n'a péri. Ce qui en a été réfuté, ce n'est pas le principe, mais seulement la prétention de ce principe d'être *le principe absolu*. On peut, par exemple, admettre le principe des atomistes, sans être atomiste. Cette sorte de réfutation du reste se rencontre dans toute espèce de développement. Ainsi la croissance de l'arbre est la réfutation du germe; les fleurs réfutent les feuilles, et sont à leur tour réfutées par le fruit, résultat définitif et absolu.

3° Enfin, l'histoire de la philosophie n'est pas un passé pour nous : c'est le tableau du réveil progressif de la raison, la production dans le temps de la vérité, de la réalité. Les œuvres des philosophes ne sont pas seulement déposées dans le temple de la mémoire; leurs résultats constituent l'essence actuelle de l'esprit[1].

La série des systèmes historiques est la *systématisation* de la philosophie même. L'ordre dans lequel la pensée s'est développée historiquement, est le même que celui du développement nécessaire de l'*idée*. Ainsi que la pensée est plus pauvre, plus *abstraite* dans l'enfant, plus riche et plus concrète dans l'homme fait, de même les plus anciennes philosophies sont moins complètes que les systèmes plus récents; d'où il suit que la philosophie venue la dernière étant aussi la plus riche et la plus développée, doit renfermer tout le passé, et réfléchir l'histoire tout entière comme dans un miroir fidèle[2]. Les anciennes philosophies ne sont plus rien comme platonisme, comme aristotélisme, etc.; mais elles vivent et subsistent dans leurs principes : elles sont à la fois passées et présentes, abolies et conservées; abolies comme

[1] Même vol., p. 50-53.

[2] La même, p. 53-55.

systèmes, conservées dans leurs principes fondamentaux. A peine une philosophie est-elle établie que déjà s'y fait jour le germe d'une philosophie plus riche, plus profonde, plus étendue. Ce qui d'abord n'est qu'un vague pressentiment, devient peu à peu certitude, connaissance, savoir. En résumé, il y a identité entre l'histoire de la philosophie bien interprétée et la philosophie elle-même. Elles sont l'une et l'autre le développement de l'*idée concrète* ou de l'absolu dans l'esprit humain en général : il n'y a de différence que quant à la forme. Ce même développement de la pensée que nous offre l'histoire de la philosophie se retrouve dans la philosophie, mais délivré de la contingence historique, et dans le pur élément de la pensée. La pensée libre et véritable est concrète en soi, et c'est ainsi qu'elle est idée, et dans son universalité elle est *l'idée ou l'absolu*[1]. La philosophie actuelle, produit de toutes les philosophies antérieures, est le système de tout ce que le *long travail de l'esprit a mis au jour depuis trente siècles*. Elle refait ce travail comme d'elle-même, et ainsi ce qui dans l'histoire se présente comme l'œuvre de plusieurs, comme fortuit, comme juxtaposé, se montre dans la philosophie comme l'ouvrage systématique d'un seul, comme nécessaire, et se déploie comme une production libre et organique de la pensée.

Avant de voir comment Hegel applique ces vues à l'histoire de la philosophie, nous ferons quelques observations critiques sur cette manière de concevoir et d'interpréter la marche de l'histoire en général :

1° Et d'abord quant à la *philosophie de l'histoire*, nous admettons avec Hegel que, s'il y a une pareille philosophie, elle ne peut pas se borner à des raisonnements plus ou moins ingénieux sur les événements, sur leurs causes et leurs effets, ou à une simple théorie psychologique des lois qui président

[1] *Encyclopédie des sciences philos.*, § 14.

à l'activité des hommes; qu'elle suppose à l'espèce humaine prise dans sa totalité une destination qui résulte de sa nature même, et vers laquelle elle s'avance par un progrès continuel; qu'elle doit chercher à remonter jusqu'à son berceau, et à déterminer, selon son origine probable, et d'après la marche qu'elle a suivie jusqu'ici, quelles seront ses destinées définitives; mais sans mettre ici en question si une telle philosophie est possible, s'il est possible d'expliquer raisonnablement les destinées humaines sans le secours de l'idée d'une direction providentielle et supérieure au monde, et sans qu'il soit nécessaire de reconnaître à l'espèce une autre origine et une autre destination qu'une origine et une destination purement terrestres, nous demanderons si Hegel a réussi à établir une pareille philosophie, une philosophie de l'histoire telle qu'il la conçoit lui-même; ensuite si, en appliquant ses principes généraux à l'histoire il n'a pas fait violence aux faits aussi bien qu'aux droits et à la conscience de tous; enfin si l'idée fondamentale de sa philosophie de l'histoire est bien réellement l'expression de sa pensée philosophique générale. Selon Hegel, la philosophie de l'histoire a pour objet de montrer que la raison gouverne le monde et les choses humaines : il faut donc qu'elle fasse voir partout les traces de cette raison, dans l'origine de l'espèce, dans ses destinées successives, dans sa destinée finale; il faudra qu'elle nous dise quels furent ses commencements, quels ont été ses progrès, et quelle sera sa fin. Or, elle n'a pas résolu ce triple problème. Elle ne dit rien d'un commencement de l'espèce humaine, et ne jette aucune lumière sur la mystérieuse origine de l'homme sur la terre.

Elle ne connaît qu'un commencement géographique. « L'histoire du monde, dit Hegel, part de l'Orient et marche vers l'Occident; l'Asie en est le commencement, et l'Europe la fin[1]. Mais qu'y a-t-il de nécessaire dans ce point de dé-

[1] *Philosophie der Geschichte*, p. 102.

part et dans cette marche? Pourquoi la civilisation part-elle de l'Orient plutôt que de l'Occident, pourquoi l'esprit, au lieu de se développer dans l'Orient, se met-il en voyage pour l'Europe, et pourquoi son évolution se termine-t-elle seulement ici?

Et puis si l'histoire est le développement nécessaire de l'esprit universel dans le temps, si la raison domine tout et tend invariablement vers une fin prédéterminée, pourquoi le même progrès n'entraîne-t-il pas l'humanité tout entière, pourquoi tant de nations demeurent-elles en dehors du mouvement? Pourquoi l'Europe participe-t-elle seule à cet héritage, tandis que les peuples de l'Orient demeurent stationnaires? Et si, ce que l'on ne dit pas, le progrès une fois assuré en Europe, va de là se propager partout, à quelle fin tout ce mouvement aboutira-t-il? Le genre humain n'aura-t-il existé sur la terre que pour que l'esprit universel se donne, à travers tant de générations et de sacrifices, la conscience de lui-même? Et quand il se sera réalisé tout entier, qu'en résultera-t-il, quel sera le dénouement de ce drame, de cette immense épopée? Quand la liberté aura triomphé partout, et que l'âge d'or rêvé par les poëtes dans le passé, sera réalisé dans l'avenir, que deviendra en définitif le genre humain? A toutes ces questions le système de la science absolue n'a point de réponse.

Pour appliquer les principes généraux de sa philosophie à la marche de l'histoire, Hegel a dû faire abstraction, non pas seulement de certains faits de peu d'importance, ou que l'on peut considérer comme purement accidentels, mais de toute cette variété de mœurs et d'institutions, de volontés puissantes et de mouvements tour à tour progressifs et rétrogrades, qui constituent réellement l'histoire.

S'il y a dans l'histoire un progrès nécessaire et absolu, d'où vient que ce progrès ne s'accomplit pas avec la régularité constante d'un développement organique? Il y a donc

autre chose dans le développement historique de l'humanité qu'un mouvement de l'esprit cherchant à se donner la conscience de la liberté, et la perfectibilité de l'espèce comprend bien plus que la seule liberté, qui n'est pas le but de la civilisation, mais qui en est seulement la condition et le moyen.

Enfin, cette liberté vers laquelle tendait l'esprit universel, en partant de l'Orient, et qu'il a réalisée par la révolution française, est-elle bien le produit d'un développement plus ou moins avancé? Madame de Staël a dit que c'est la liberté qui est ancienne et non la servitude.

Ce qui s'est perfectionné avec le temps, c'est moins le sentiment et l'amour de la liberté que son organisation et les institutions qui la garantissent à tous. Et puis quel rapport y a-t-il entre la liberté politique telle qu'elle a existé sous diverses formes et à différentes époques, et la conscience définitive à laquelle tend l'esprit universel selon Hegel? Ce n'est point sous l'empire de l'idéalisme absolu que s'est établie en France la constitution conçue en 1789, et ainsi le dernier terme du travail de l'esprit universel dans l'histoire du genre humain ne coïncide pas avec celui du développement philosophique arrivé à sa perfection dans les systèmes de Schelling et de Hegel.

C'est sous l'empire du sensualisme qu'est né le régime de la liberté, ce qui ne veut pas dire que le sensualisme de Locke et de Condillac lui soit plus favorable que le rationalisme de Leibnitz et de Descartes; mais, d'un autre côté, il n'est pas non plus démontré qu'il y ait un rapport de causalité nécessaire entre l'idéalisme panthéiste et la liberté universelle. Sans doute un esprit qui a la conscience qu'il est lui-même l'absolu, doit supporter avec impatience un joug quelconque, et reconnaître la souveraineté de tous; mais pour arriver à la liberté, pour la désirer pour soi et pour les autres, il n'est pas nécessaire d'être panthéiste : il suffit pour cela

de reconnaître la dignité de l'homme en général, et d'être animé de l'amour de la justice et de l'humanité.

2° *L'histoire de la philosophie* ne répond pas plus en réalité à l'idée que Hegel s'en est faite que l'histoire en général n'est conforme à sa philosophie de l'histoire.

L'histoire de la philosophie, dit Hegel, est l'histoire de la découverte de la pensée ou des pensées sur l'absolu qui est l'objet de la philosophie; c'est l'histoire d'une seule et même philosophie à différents degrés de développement; c'est l'histoire du progrès de l'esprit dans la conscience qu'il est lui-même l'absolu : c'est un tout organique, se développant progressivement et avec nécessité. Les divers systèmes de philosophie ne sont autre chose que des manières diverses de présenter l'unité absolue de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la nature. Enfin, l'histoire étant le développement progressif et nécessaire de l'idée dans sa totalité, et la philosophie n'étant autre chose que la conscience de ce développement, ce développement reproduit avec liberté par la pensée méthodique, il s'ensuit que la philosophie est identique avec son histoire.

Or, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que, dans toute l'histoire de l'esprit humain, ce développement progressif et régulier fût visible et marqué, que cette histoire ne fût que ce développement nécessaire; il faudrait que les systèmes de philosophie se succédassent comme se succèdent les degrés d'un développement organique, comme dans une plante tout sort avec nécessité de son germe : il faudrait qu'il n'y eût jamais à une époque donnée qu'un seul système possible, ayant l'assentiment universel; il faudrait enfin que le dernier système fût universellement reconnu pour la verité. Or, de bonne foi, est-ce là le spectacle que nous offre l'histoire de la philosophie? Pour y trouver ce développement régulier et organique, pour ne voir dans toutes les philosophies qu'une seule et même philosophie de plus en plus complète, et dans

tous les systèmes historiques qu'autant de degrés pour arriver à un système définitif et absolu, il faut d'abord donner de la philosophie et de son objet une définition telle que toutes les directions de l'esprit humain qui ne tendent pas vers cette philosophie prétendue définitive, en soient exclues; il faut faire abstraction de tous les mouvements contraires; il faut ensuite faire abstraction des temps et des lieux, et ne voir partout et dans tous les temps qu'un même effort, qu'une même tendance.

C'est là précisément ce que fait Hegel. Il rejette comme non spéculatives toutes les doctrines et toutes les écoles qui ne répondent pas à l'idée qu'il s'est faite de la philosophie, et il n'admet dans les autres systèmes que ce qui lui convient. Selon lui, par exemple, la philosophie de Kant, qui cependant était la dernière philosophie au moment où elle parut, n'a rien de spéculatif, si ce n'est l'idée d'un *entendement intuitif;* mais Kant n'a pas eu la conscience de la haute portée de cette pensée, et toute la *critique,* selon Hegel, est tout au plus une bonne introduction à la vraie philosophie.

Tout système antérieur, dit Hegel, est réfuté par celui qui lui succède, comme la fleur est la réfutation des feuilles, et comme le fruit est la réfutation de la fleur; c'est-à-dire, à tout sytème antérieur succède un système nouveau plus parfait. Mais on ne conçoit pas comment le système d'Aristote est sorti de celui de Platon, comment il en est à la fois la réfutation et le développement. Le principe d'un système antérieur est à la fois détruit et consacré par la philosophie qui suit; il est détruit comme principe souverain et absolu, et conservé comme partie intégrante d'un système nouveau. Mais comment, par exemple, le principe du sensualisme est-il conservé dans une philosophie qui nie que toutes les idées aient leur source dans les sens? Cette philosophie peut bien admettre la réalité de l'expérience, sans pour cela admettre le principe de l'empirisme, même comme proposition

secondaire. Ce principe ne perd pas seulement sa dignité de principe souverain; il est de plus changé, altéré.

A moins donc de retrancher de l'histoire de la philosophie toutes les directions de l'esprit philosophique qui diffèrent de celle dont la philosophie de Hegel est la dernière expression, et de les réduire à de simples phénomènes psychologiques, l'idée que Hegel s'est faite de cette histoire, ne saurait être admise. L'histoire de la philosophie est un ensemble sans doute, mais un ensemble plein de mouvement, d'oppositions, de luttes et de combats, un tout inachevé, un édifice qui ne sera jamais terminé. Sans doute cette histoire obéit à la loi du progrès, comme celle de l'humanité en général; mais ce progrès est moins celui de la philosophie elle-même comme science déterminée, de telle sorte qu'elle se perfectionne et s'accroisse incessamment comme la géométrie, que le progrès de la raison en général, et par elle, celui de la vraie civilisation et de la moralité. C'est dans ce sens que tous les systèmes ont eu leur utilité; tous, les plus désolants et les plus erronés mêmes, ont contribué au progrès de la raison. Il est vrai aussi qu'il y a moins de contradictions et plus d'harmonie entre les systèmes qu'on ne paraît l'admettre généralement; mais l'esprit philosophique a toujours pris et prendra toujours des directions différentes, qui tendent à des extrêmes, et qui, comme des lignes parallèles, ne peuvent jamais se rencontrer. C'est à la critique philosophique à en apprécier les tendances et les résultats, en s'orientant, non sur une idée qui se donne pour le commencement et la fin de la philosophie, et qui est elle-même un objet de la critique, mais sur la conscience de l'homme, sur sa nature intelligente et morale, seule base de toute vérité, autorité vivante qu'il faut savoir *comprendre*, mais contre laquelle il n'y a point d'appel.

NOTES ET ADDITIONS.

I.

(Addition à la page 4.)

Hamann.

Jean-Georges Hamann, né à Königsberg en 1730, six années après Kant, étudia d'abord la théologie, puis le droit. Après avoir essayé du métier de précepteur, il se fit commis-négociant, ce qui ne lui réussit pas davantage. Envoyé à Londres par la maison à laquelle il s'était attaché, il se livra à des excès de tout genre et tomba dans la plus grande détresse. Grâce au remords et à la lecture de la bible, il se produisit alors en lui une entière régénération morale et religieuse. Ayant renoncé au commerce, il retourna dans la maison de son père, comme l'enfant prodigue, et reprit ses études. Plus tard il occupa, dans l'administration des douanes de sa ville natale, un très-modeste emploi, qui lui donnait à peine de quoi vivre avec sa nombreuse famille. Admis à la retraite, en 1787, il se vit réduit à un état voisin de l'indigence. Grâce à la munificence d'un noble jeune homme de Münster, M. François Buchholz, grand admirateur de ses écrits, ses derniers jours s'écoulèrent doux et sereins; il mourut en 1788.

Ses écrits, qui pour la plupart portent des titres fort singuliers, tels que *Mémoires de Socrate*, les *Nuées*, les *Croisades du philologue*, Essais à la *Mosaïque* (en français), *Apologie de la lettre H*, *Lettre perdue d'un sauvage du Nord*, *Essai d'une Sibylle sur le mariage*, *Lettres hiérophantiques*, *Golgatha et Scheblimini*, etc., ont été recueillis par Fréd. Roth. A Berlin, chez Reimer, 1821 - 1843, 8 vol. in-12. Le Dr Fréd. Cramer en avait publié des extraits, à Leipzig en 1819, sous le titre : *Sibyllinische Blätter des Magus im Norden*. Feuilles sibyllines du mage du Nord.

Nous renvoyons pour plus de détail à notre article sur Hamann dans le Dictionnaire des sciences philosophiques.

II.

(Addition à la page 8.)

Herder.

Jean-Godefroi Herder, né en 1744 à Mohrungen dans la Prusse orientale, était fils d'un simple maître d'école. Il mourut en 1803, étant premier prédicateur de la cour de Saxe-Weimar, et président du consistoire général. Il était arrivé à cette haute position par de grands talents, par de grands travaux et par un noble caractère. L'Allemagne compte Herder parmi ses premiers écrivains, ses critiques et ses théologiens les plus célèbres.

Il y a deux éditions de ses œuvres complètes : l'une qui parut à Tubingue, chez Cotta, en 45 vol. in-8°, 1805-1820 ; l'autre formant 60 vol. in 16, 1827-1830. On a récemment publié un choix de ses écrits en un volume grand in-8°, à Tubingue, chez Cotta, 1844. Ce beau volume renferme, outre la *Vie de l'auteur*, un choix de ses poésies avec ses traductions et imitations des poésies nationales étrangères (le Cid, *Stimmen der Völker*) ; — *l'Esprit de la poésie des Hébreux*, qui vient d'être traduit en français par Mme de Carlowitz (Paris, chez Didier, 1 vol. in-12, 1845) ; l'ouvrage intitulé *Ælteste Urkunde des Menschengeschlechts* (le plus ancien document du genre humain) ; les *Idées sur l'histoire de l'humanité* dont nous avons parlé dans le texte ; — les extraits de l'*Adrastea*, feuille périodique publiée au commencement de ce siècle et où Herder s'occupe des événements, des institutions, des caractères politiques et scientifiques les plus remarquables du dix-huitième siècle, et en partie du siècle précédent ; c'est une des parties les plus intéressantes du volume ; — *Briefe zur Beförderung der Humanität* (les Lettres pour l'avancement de l'humanité) ; — un recueil de Discours prononcés sur des questions d'école et d'éducation ; — enfin un choix de *sermons* et d'*homélies*.

III.

(Addition à la page 17.)

Novalis.

Frédéric-Louis de Hardenberg, plus connu sous le nom de Novalis, était né en 1772 dans le pays de Mansfeld, et mourut à Weissenfels en 1801. Il appartient comme poëte à l'école romantique. On a de

lui, outre ses poésies, qui lui assignent un rang éminent parmi les poëtes lyriques, un roman d'art inachevé, *Henri d'Ofterdingen*, et des fragments divers. Ses écrits ont été publiés par ses amis Fréd. Schlegel et L. Tieck, Berlin 1802, 2 vol. in-8°, 4e édit. 1826.

IV.

(Addition à la page 27.)

Bibliographie de la philosophie de M. de Schelling.

Il est à regretter que M. de Schelling n'ait pas donné suite à son projet de publier lui-même une édition complète de ses œuvres philosophiques. Il n'en a fait paraître qu'un premier volume, à Landshut 1809. Ce volume renferme les écrits suivants :

1° *Vom Ich als Princip der Philosophie.* Du Moi comme principe de la philosophie, ou de ce qu'il y a d'absolu dans le savoir humain, 1795.

2° *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus.* Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme, 1795.

3° *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre.* Dissertations sur l'idéalisme de la théorie de la science, 1796 et 1797.

4° *Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur.* Discours sur le rapport des arts du dessin à la nature, 1807.

5° *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, etc.* Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine, 1809.

Il avait publié en outre avant cette époque :

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. De la possibilité d'une forme de la philosophie en général, 1795.

Ideen zu einer Philosophie der Natur. Idées pour servir d'introduction à la philosophie de la nature, 1797; 2e édit. 1803.

Von der Weltseele. De l'âme du monde; hypothèse de physique supérieure pour expliquer l'organisme universel, 1798, 3e édit. 1809.

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature, 1799.

Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems, etc. Introduction à son esquisse d'un système de la philosophie de la nature, 1799.

System des transcendentalen Idealismus. Système de l'idéalisme transcendantal, 1800; en français par M. Grimblot, Paris 1842.

Zeitschrift für die speculative Physik. Journal de physique spéculative, 2 vol., 1800-1803. C'est là que se trouve, au tome II, sous le titre de *Darstellung meines Systems der Philosophie*, un exposé succinct de sa philosophie, que nous avons analysé dans le texte.

Neue Zeitschrift, formant la suite du journal précédent, 1803.

Bruno, dialogue sur le principe divin et le principe naturel des choses, 1802; en français par M. Husson, Paris 1845.

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Leçons sur la méthode des études académiques, 1803; nouv. éd. 1813.

Philosophie und Religion. Philosophie et religion, 1804.

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. Aphorismes pour servir d'introduction à la philosophie de la nature, dans le tome I des *Annales de médecine*, 1806.

Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur. Du rapport du réel et de l'idéal dans la nature, 1806. (Se retrouve dans la 3e édition du *Traité de l'âme du monde.*)

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Exposé du véritable rapport de la philosophie de la nature à la doctrine de Fichte réformée, 1806.

Depuis 1809, M. de Schelling n'a plus donné au public que sa *Réponse aux accusations de Jacobi*, sous le titre : *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, 1812; et sa dissertation sur les Divinités de Samothrace, 1815.

Ce qu'il a consenti à publier dans les derniers temps se rapporte à sa nouvelle philosophie dont il sera question ailleurs.

V.

(Addition à la page 212.)

Robinet.

L'écrit de Robinet (né à Rennes en 1735 et mort en 1820), auteur d'ailleurs d'un grand ouvrage *De la nature*, qui fit quelque bruit dans le temps, est intitulé : *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être*, ou les *Essais de la nature qui apprend à faire l'homme*, Amsterdam 1768, in-8°.

Le sommaire du chapitre Ier est ainsi conçu : Tous les êtres ont été formés d'après un *dessein unique*, dont ils sont les variations graduées à l'infini. De ce prototype et de ses métamorphoses considérées

comme autant de progrès vers la forme la plus excellente de l'Être, qui est la *forme humaine*.

On rencontre là des idées tout à fait semblables à celles de M. de Schelling. « La nature, dit Robinet, n'est qu'un seul acte. Cet acte comprend les phénomènes passés, présents et futurs ; sa permanence fait la durée des choses. » C'est l'application absolue de la loi de continuité. Il admet un exemplaire original, un prototype, qui tend à se réaliser à travers des formes infiniment multipliées qu'il revêt successivement. Ce modèle, c'est la forme humaine. « L'homme réunit non pas toutes les qualités des autres êtres, mais tout ce qu'elles ont de compatible en une même essence, élevé à un plus haut degré de perfection. Autant il y a de variations intermédiaires du prototype à l'homme, autant je compte d'essais de la nature qui, visant au plus parfait, ne pouvait y parvenir que par cette suite innombrable d'ébauches.... » L'homme est le prototype, plus le résultat de toutes les combinaisons que le prototype a subies en passant par tous les termes de la progression universelle de l'être.... L'être le plus voisin de l'homme est presqu'un homme.... Le prototype est un principe intellectuel qui ne s'altère qu'en se réalisant dans la matière, etc. « Toute matière, dit l'auteur au chapitre II, est organique, vivante, animale ; une matière inorganique, inerte, inanimée, est une chimère, une impossibilité.... Plus la puissance active croît et se perfectionne dans l'Être, plus elle s'élève au-dessus de la matière.... Dans l'homme il est évident que la matière n'est plus que l'organe par lequel le principe actif déploie ses facultés.... Il se peut qu'au delà la puissance active arrive à un tel degré de perfection qu'elle n'ait plus absolument aucun besoin de l'organisme matériel, de sorte qu'elle le rejette comme un instrument inutile, pour passer dans le monde des intelligences pures, etc. »

Évidemment Robinet est un des précurseurs de M. de Schelling. Malheureusement la manière dont il a cherché à démontrer son principe par l'observation, est faite pour le discréditer à jamais, et c'est à ce point de vue que son livre est encore aujourd'hui très-instructif. C'est ainsi que Robinet trouve dans les fossiles la première ébauche de la forme humaine ; c'est par là que la nature commence son apprentissage : il y a des pierres qui représentent la mâchoire humaine, d'autres qui imitent le pied, voire même le pied gauche, ou la forme de l'oreille, des yeux, des muscles, etc. Il trouve un passage des minéraux aux plantes au moyen des asbestes et des amiantes. Il recherche ensuite les rapports organiques de la plante

avec l'homme ; quelques formes du corps humain sont ébauchées dans les zoophytes. Il croit à l'homme marin, aux syrènes, au poisson-femme, et pour faciliter le passage des quadrumanes à l'homme, il cite des hommes à queue ; de là il arrive aux Nègres, aux Hottentots, aux Lapons, aux Tartares, d'où il n'y a plus qu'un pas à faire pour arriver à l'homme parfait.

VI.

(Addition à la page 223.)

Notre intention était d'abord de consigner ici une partie des critiques de détail qui se sont produites contre les idées de M. de Schelling du point de vue de la science physique actuelle. Nous y avons renoncé parce que l'espace et le savoir même nous feraient défaut. Les physiciens relèveront eux-mêmes ce qu'il y a d'erroné dans le système. Quant aux philosophes, ils s'en tiendront aux principes généraux, aux vues fondamentales qui sont indépendantes de ces erreurs de détails. La science a fait de grands progrès depuis que M. de Schelling a présenté sa philosophie de la nature, et les physiciens de nos jours sont avec raison choqués de plusieurs de ses assertions. quel que soit d'ailleurs leur principe philosophique. C'est ainsi que les idées sur le magnétisme ont été entièrement modifiées par les nouvelles découvertes ; il ne peut plus être considéré comme une cause générale et paraît n'être qu'une simple modification de l'électricité en mouvement. Un de mes savants amis, M. Sarrus, qui a voulu lire rapidement cette partie de mon ouvrage, m'a fait observer que presque tout ce qui se rapporte à l'oxigène est en contradiction avec la chimie actuelle ; qu'une foule de réactions ont lieu avec chaleur et lumière sans que l'oxigène y entre pour la moindre chose. Du reste, les naturalistes et les physiciens de l'Allemagne se sont divisés sur cette philosophie : les uns se sont inspirés des idées de M. de Schelling et ont dirigé leurs études en ce sens, tels surtout que MM. Oken et Schubert, tandis que d'autres y ont vu un obstale aux progrès de la véritable science. On peut consulter là-dessus *Schleiden, Schelling's und Hegel's Verhältniss zur Naturwissenschaft* (des rapports de Schelling et de Hegel à la science de la nature), Leipzig 1844. Peut-être quand cette philosophie sera mieux connue parmi nous, quelque physicien distingué consentira-t-il à l'examiner à la lumière de la science actuelle.

VII.

(Addition à la page 277.)

Voici le passage de Bruno auquel il est fait allusion dans le texte : « *Chi vuol sapere li massimi secreti di natura, riguardi e contempli circa li minimi e massimi de li contrari et oppositi! Profonda magia è trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione* » (*Opere di G. Bruno,* édit. Wagner, t. I, p. 591).

VIII.

(Addition à la page 309.)

« Leibnitz lui-même, dit M. de Schelling, qui, bien compris, dérive la matière uniquement des représentations des Monades, lesquelles représentations, lorsqu'elles sont adéquates, n'ont pour objet que Dieu, et lorsqu'elles sont confuses ont pour objet le monde et les choses sensibles, — Leibnitz lui-même, parce qu'il ne pouvait expliquer ces représentations confuses et les privations qui y sont nécessairement attachées et qui constituent le mal physique et le mal moral, a cru nécessaire de justifier Dieu de l'existence du mal dans le monde » (*Philosophie et religion*, p. 48). Évidemment M. de Schelling prête ici à Leibnitz une pensée qu'il n'a pas eue. Il fait aussi la critique de la théodicée de Leibnitz dans le *Traité sur la liberté*, t. I des *OEuvres philos.*, p. 446.

IX.

(Addition à la page 334.)

Schelling et Spinoza.

Selon Jacobi toute philosophie purement rationnelle est ou devient nécessairement spinozisme. Il avait accusé Fichte de n'avoir fait autre chose que reproduire Spinoza sous une autre forme; selon M. de Schelling, au contraire, la *Théorie de la science* est la réfutation même du spinozisme, et il s'exprime ainsi qu'il suit sur ce système : « Ce système, dit-il, n'est pas fatalisme, par la seule raison qu'il place toutes choses en Dieu; car nous avons montré que le panthéisme peut fort bien se concilier avec la liberté au moins *formelle*. Si donc Spinoza est fataliste, la raison en est ailleurs. Le dé-

faut de son système, ce n'est pas de placer toutes choses en Dieu, mais de n'y voir que des choses purement abstraites, et de faire de la substance infinie elle-même une simple *chose*. Ses arguments contre la liberté sont plutôt empruntés du déterminisme que tirés du panthéisme. Considérant la volonté comme une chose placée sous la dépendance d'autres choses, il dut la regarder comme nécessairement déterminée par celles-ci. De là cette absence de vie dans son système, ce manque d'âme et de sentiment dans la forme, cette pauvreté des idées et de l'expression ; de là aussi cette dureté inexorable des déterminations ; de là enfin sa théorie toute mécanique de la nature. Le spinozisme a été essentiellement modifié par la seule introduction du *dynamisme* dans la philosophie de la nature. Le principe fondamental du système est que toutes choses sont comprises en Dieu ; mais ce principe, pour fonder réellement un système rationnel, a besoin d'être vivifié et arraché à l'abstraction. Quel vague dans ces expressions qui disent que les choses finies sont des modifications ou des conséquences de Dieu ! Quel abîme à remplir, et que de questions à résoudre ! On pourrait comparer le spinozisme à la statue de Pygmalion, qui aurait besoin d'être animée par le souffle de l'amour ; mais cette comparaison n'est point exacte ; car ce système ressemble plutôt à un ouvrage simplement esquissé dans ses contours extérieurs, ou, pour mieux dire, il est semblable aux plus anciennes images des dieux, qui avaient une apparence d'autant plus mystérieuse qu'elles offraient moins de traits individuels et vivants. En un mot, c'est un système étroitement réaliste.» Après avoir, de cette manière, caractérisé la philosophie de Spinoza, M. de Schelling parle ainsi de la sienne : «Concilier ensemble, en les modifiant l'un par l'autre, l'idéalisme et le réalisme, tel a toujours été le but de ses efforts. L'idée fondamentale du spinozisme spiritualisé par le principe de l'idéalisme, et de plus modifiée en un point essentiel, reçut dans une interprétation plus élevée de la nature et dans l'unité reconnue du principe dynamique et du principe de l'âme et de l'esprit, une base vivante, d'où résulta la philosophie de la nature, qui pouvait, il est vrai, subsister pour soi comme simple physique, mais qui, relativement à l'ensemble du système, n'a jamais été considérée que comme en formant la partie *réelle*, et qui ne devint une partie légitime du système rationnel qu'en se complétant par son union avec la partie *idéale* où règne la liberté. C'est dans celle-ci, dans la liberté, disons-nous, que se manifestait la nature à sa plus haute puissance, en devenant sentiment, intel-

ligence, volonté. En dernière analyse, il n'a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est être primitif, et ce n'est qu'à lui que conviennent tous les attributs de l'être, essence absolue ou sans cause (*Grundlosigkeit*), éternité, indépendance du temps, affirmation de soi. C'est à trouver cette plus haute expression de l'être que tend toute la philosophie» (*OEuvres philosophiques*, t. I, p. 417-419).

X.

(Addition à la page 354.)

Groupe de Niobé.

«Telle est l'expression de l'âme, dont l'auteur de Niobé nous a montré l'image. Tous les moyens dont l'art dispose pour tempérer le terrible ont été mis en œuvre. Puissance des formes, grâce sensible, tout, jusqu'à la nature du sujet, en adoucit l'expression, par là même que la douleur surpassant toute expression, la détruit, et que la beauté, qu'il paraissait impossible de sauver vivante, est préservée de toute violation par l'engourdissement qui commence. Mais que serait tout cela sans l'âme, et voyez comme celle-ci se manifeste! Nous voyons sur le visage de la mère, non pas seulement la douleur que lui cause la perte des enfants déjà frappés, non pas seulement l'angoisse où la jette le danger de ceux qui vivent encore, surtout de la plus jeune de ses filles se réfugiant dans ses bras; nous y voyons tout cela mêlé d'indignation, mais d'une indignation qui est sans arrogance; et à travers cette grande douleur, cette angoisse profonde et cette indignation brille comme une lumière divine et prédomine comme quelque chose qui ne saurait périr, l'amour éternel, et dans cet amour la mère se montre, non comme une mère qui l'a été, mais qui l'est encore, et qu'un lien immortel unit à ceux qu'elle aime» (Schelling, *OEuvres philosophiques*, t. I, d. 372).

XI.

(Addition à la page 357.)

Michel-Ange, Leonard da Vinci, Le Corrége et Raphaël.

Selon M. de Schelling il y a progrès de Michel-Ange à Léonard da Vinci et de celui-ci à Raphaël; mais ce progrès est purement idéal et indépendant du temps. Léonard da Vinci, né en 1452 et

mort en 1519, est de vingt ans plus ancien que Michel-Ange, et Raphaël, né en 1483, quoique de dix années plus jeune que ce dernier, était mort depuis quatorze ans quand Michel-Ange commença à peindre le jugement dernier; enfin Le Corrége est plus jeune que Raphaël.

« Michel-Ange, dit M. de Schelling (*OEuvres philos.*, t. I, p. 377 et suiv.), représente l'époque la plus ancienne et la plus puissante de l'art devenu libre, cette époque où il montre dans ses productions énormes sa force encore indomptée; de même que, selon la mythologie antique, la terre fécondée par le ciel produisit d'abord des Titans, des Géants rebelles, avant qu'il y eût des dieux plus doux. C'est ainsi que le *jugement dernier*, la plus haute expression de l'art de Michel-Ange, semble nous rappeler plutôt les premiers temps de la terre et ses premières races, que des époques et des productions plus récentes. Loin d'éviter le terrible, cet esprit gigantesque le recherche dans les profondeurs de la nature. S'il manque de délicatesse, de grâce, de bonté, il compense ce défaut par une extrême énergie, et si par ses compositions il fait naître l'épouvante, c'est une terreur pareille à celle que, selon la fable, le dieu Pan produit parmi les hommes, lorsque soudain il apparaît au milieu d'eux. C'est grâce à sa connaissance profonde de la puissance de la nature et à l'énergie de son pinceau que Michel-Ange a pu montrer jusqu'à quel haut degré de force plastique peut s'élever la peinture dans les temps modernes.

« Après que la première violence de sa force de production est apaisée, l'esprit de la nature devient *âme*, et la grâce vient à naître. C'est à ce degré que l'art s'éleva, après Léonard da Vinci, par Le Corrége, dans les œuvres de qui la grâce sensible est le principe de la beauté. Ce caractère ne se montre pas seulement dans les contours si mous de ses figures, il se montre encore dans les formes qui approchent le plus de celles des natures purement sensuelles, dans les ouvrages de l'antiquité. Il représente véritablement l'âge d'or de l'art, sous le doux empire de Saturne : dans ses œuvres éclate sur des visages ouverts et riants l'innocence, la naïve sérénité, la joie enfantine : ce sont les saturnales de l'art. L'expression générale de cette âme toute sensible encore est le clair-obscur, que Le Corrége cultiva plus qu'aucun autre; car ce qui pour le peintre tient la place de la matière, ce sont des teintes obscures; et c'est à ce fonds qu'il est obligé d'attacher la fugitive apparition de la lumière et de l'âme. Plus, en conséquence, l'obscur se fond avec le clair, de telle sorte que les deux ne forment ensemble qu'une seule et

même essence, un même corps et une même âme, plus aussi ce qui est spirituel apparaît comme corporel, et plus le matériel se rapproche du spirituel.

« Après que les limites de la nature ont été vaincues, et que le gigantesque, le fruit de la première liberté, a fait place au pressentiment de l'âme, le ciel s'éclaircit, le terrestre tempéré peut s'allier à l'élément céleste, et celui-ci, à son tour, peut s'unir avec l'élément humain. Raphaël prend possession de l'olympe serein et nous transporte avec lui, loin de la terre, dans l'assemblée des dieux bienheureux. La Fleur de la vie la plus développée, le parfum de l'imagination, le piquant de l'esprit sont réunis dans ses œuvres. Il n'est plus simplement peintre, il est en même temps philosophe et poëte. La sagesse se joint à la puissance de l'esprit, et il représente les choses dans l'ordre de leur éternelle nécessité. En lui l'art a atteint son terme, et comme le pur équilibre du divin et de l'humain ne peut guère se rencontrer qu'en un point, on peut dire que Raphaël est *unique* » (Schelling, *OEuvres philosoph.*, t. I, p. 377-379).

XII.

(Addition à la page 357.)

Guido Reni (1575-1642).

« Guido Reni est le peintre de l'âme. C'est par là que nous croyons qu'il faut expliquer toute sa tendance, souvent indécise et se perdant en maint ouvrage dans le vague. Dans sa vierge montant au ciel, toute âpreté, toute dureté plastique est détruite jusqu'à la dernière trace: en elle la peinture elle-même, semblable à Psyché délivrée de ses liens, semble s'élever sur ses propres ailes vers l'état de transfiguration. Là tout est passiveté, abandon, résignation, caractère qui est exprimé jusque dans cette carnation molle et délicate que la langue italienne désigne par le nom de *morbidezza*, forme si différente de celle sous laquelle Raphaël fait apparaître la reine des cieux. S'il était vrai, comme on l'a prétendu, que Le Guide eût pris la Niobé antique pour type de ses têtes de femme, il faudrait expliquer cette ressemblance autrement que par une imitation arbitraire: c'est qu'une même tendance suppose l'emploi des mêmes moyens. Si d'une part la Niobé de Florence est la plus haute perfection de la sculpture, l'expression de l'âme dans le marbre, la vierge du Guide est le dernier effort de la peinture, qui semble ici

s'affranchir du besoin de l'ombre et des teintes obscures et n'employer pour ainsi dire que la seule lumière» (Schelling, *OEuvres*, t. I, p. 580).

XIII.

(Addition à la page 384.)

Hœlderlin.

Hölderlin est auteur d'une sorte de roman philosophique et sentimental, intitulé *Hypérion* ou l'Ermite en Grèce, où l'on trouve des passages comme ceux-ci : «Être *un* avec le tout ; telle est la vie de la divinité, telle est la félicité de l'homme. — Être *un* avec le tout, avec tout ce qui vit, dans un heureux oubli de soi-même, retourner au sein de la nature, tel est le comble de la pensée et de la joie, le lieu de l'éternel repos, où le midi perd son ardeur et le tonnerre sa voix, où la mer bouillante ressemble aux flots doucement agités d'un champ de blé mûrissant.»

XIV.

(Addition à la page 390.)

Vie de Hegel.

Un des philosophes les plus distingués de l'école de Hegel, M. Rosenkranz, a publié sur la vie de son maître un ouvrage important : *G. Wilh. Friedr. Hegels Leben* (avec le portrait), Berlin 1844. C'est moins une simple biographie du philosophe qu'une histoire complète de ses travaux et même de tous les mouvements philosophiques de son temps. Nous n'avons malheureusement pu le lire que trop tard.

On a fait remarquer que Fichte et Hegel ont été enlevés tous les deux par des maladies contagieuses, le premier par le typhus, le second par le choléra ; tous les deux dans la force de l'âge et à des époques décisives de l'histoire de notre siècle ; l'un en 1814, l'autre en 1831.

XV.

(Addition à la page 397.)

Aussitôt après la réimpression de cette dissertation dans les œuvres de Hegel, M. Weisse, de Leipzig, la revendiqua pour M. de Schelling. Dans son *Histoire sur la philosophie allemande*, t. II, p. 655,

M. Michelet repoussa cette prétention, en arguant du silence de M. de Schelling à cet égard. Depuis M. Weisse a fait insérer dans les *Feuilles littéraires de Leipzig*, 1838, nº 45, une lettre de ce dernier, où il déclare formellement que c'est bien lui et non Hegel qui est l'auteur de ce traité. Cette question de propriété littéraire est du reste sans importance. Tout ce qui résulte de ce débat, c'est que, à cette époque de sa vie philosophique, Hegel était encore entièrement d'accord avec M. de Schelling.

XVI.

(Addition à la page 384.)

Ouvrages de Hegel.

L'édition des œuvres complètes de Hegel, publiée à Berlin de 1832 à 1845, se compose de dix-sept tomes; elles sont disposées dans l'ordre suivant:

Tome I. *Les quatre dissertations*, avec une introduction de M. Michelet.

Tome II. *La Phénoménologie de l'esprit.*

Tomes III, IV et V. *La Science de la Logique.*

Tomes VI et VII. *L'Encyclopédie des sciences philosophiques.*

Tome VIII. *Grundlinien des philosophischen Rechts.* Précis de la philosophie du droit, avec une préface de M. Gans.

Tome IX. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, avec une préface de M. Gans.

Tome X. *Leçons sur l'Esthétique* (en 3 volumes), avec une préface de M. Hotho.

Tomes XI et XII. *Leçons sur la philosophie de la religion*, avec une préface de M. Marheincke.

Tomes XIII à XV. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, mises en ordre par M. Michelet.

Tomes XVI et XVII. Œuvres diverses (discours, critiques, lettres, etc.).

TABLE DES MATIÈRES

DU TROISIÈME VOLUME.

PHILOSOPHIE DE HEGEL.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.